

شهر ربيع الأول ١٤٤٠هـ / ٢٠١٨م - العدد (١٦)

فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

تصدر عن: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

يعنى بالاستراتيجية الدينية



- قابليات علم الكلام في الدراسات الحضارية
- أهل البيت عليهم السلام في فكر الآخر.. ابن أبي الحديد انموذجاً
- المعصوم في دور الصغر.. قراءة في طفولة الإمام الحسن عليه السلام
- رسالة الإمام الهادي عليه السلام في القضاء والقدر
- مناظرة علم الكلام للفلسفة
- تعريف المهدوية للحضارات الأخرى
- تجديد خطاب الحداثة.. عبد الإله بلقزيز أنموذجاً
- المنتظر في التوراة والانجيل
- تأمّلات في الكيسانية



فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

شهر ربيع الأول ١٤٤٠هـ / ٢٠١٨م ـ العدد (١٦)

تصدر عن

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

يعنى بالاستراتيجية الدينية

النجف الأشرف

الموقع الالكتروني: www.iicss.iq

الإيميل: info@iicss.iq

islamic.css@gmail.com


بسم الله الرحمن الرحیم

قواعد النشر

- ❖ الموضوعية العلمية وعدم استخدام اللغة الجارحة.
- ❖ يتمّ تقييم البحوث من قبل لجان المجلة، وعلى الباحث إجراء التعديلات المطلوبة.
- ❖ يخضع تقديم وتأخير البحوث لظروف فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.
- ❖ المادة المنشورة تعتبر ملك المجلة، ولها الحق في إعادة نشرها وطبعها ضمن كتاب أو ترجمتها إلى لغة أخرى.
- ❖ يفضّل أن لا يزيد البحث عن أربعين صفحة.
- ❖ للمجلة الحق في حذف وتلخيص ما لا يتناسب مع أهدافها.
- ❖ يفضل إرسال البحوث مصفوفة على برنامج وورد.
- ❖ المواد المنشورة لا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلة.
- ❖ إرسال نبذة عن السيرة الذاتية للباحث مع رقم الهاتف والايميل.
- ❖ الالتزام بالرأي المشهور عند علماء الشيعة.
- ❖ تمنح مكافئة تقديرية لكل باحث بعد طباعة بحثه.

الموقع الالكتروني للمركز
www.iicss.iq

البريد الالكتروني للمركز
Islamic.css@gmail.com

البريد الألكتروني للمجلة
aqeedah.m@gmail.com

محتويات العدد



بسم الله الرحمن الرحيم

افتتاحية العدد

ينعقد نظم هذا العدد من العقيدة في ظلّ متغيرات تلوح في الأفق قاسمها الأكبر رغبة الإنسان في المطالبة بحقوقه واستثمار قدراته وقابلياته في الدفاع عن مصالحه.

إنّ تنمية فكرة الصلاح والمصالح وما يرتبط بها أخلاقياً من جهة، وتنظيم حركيتها في إيقاع الحياة الاجتماعية من جهةٍ ثانيةٍ يشخص ركناً من أركان بناء الإنسان حضارياً، وليس الأمر ببعيد عن حاكمية الفكر والعقيدة في كلّ ذلك، فمن دونها يتمّ تسطيح الحقوق وضياع المصالح النافعة، وبالعقيدة الحقّة ومن خلال الفكر الفاعل تراعى جواهر المصالح ويعمّق النظر في الحقوق والواجبات.

إنّ من أهمّ روافد دوام الشعور بالانتماء للحقوق عدم تهميشها أو التنازل عنها، وفي الوقت نفسه تحقيقها ورعايتها وتنمية المصلحة منها هو الاعتقاد الصحيح بها، الموضّح لأبعادها، المقرّر لآثارها ونتائجها، من هنا تجد ارتباط منهج الاعتقاد الرّاسخ بأُصول الدّين، والفهم الواعي للفكر الإنساني تجاه حقوق الناس ومصالحهم يدعّم بناء دولة الإنسان، ونظم الإنسانية بما لها من تجارب صالحة يمكن أن يستفاد منها، ويحذّر من تجارب أُخر كان لها حتمية الزوال والاندثار ولعنة التاريخ، وهي كثيرة، وما تزال ماثلة أمام عين الباصر في عصرنا الحديث.

في هذا العدد الجديد من العقيدة، تزهر أقلام العلماء والباحثين والمفكرين في إغناء الفكر العقدي بمختلف شؤونه وشجونه القديم منه والجديد، ولا سيما تحديد مداراته الحضارية أو توظيف العقائد في بناء الفكر المعاصر.

مدير التحرير



قابليات علم الكلام في الدراسات الحضارية

بقلم: محمد تقي سبحاني[*]

تعريب: حسن علي مطر

تمهيد

تتألف هذه المقالة من قسمين رئيسين، حيث يشتمل القسم الأول على إشارة إلى التعاريف والمفاهيم الرئيسة، من قبيل: الحضارة، والتبويب العلمي المطلوب، ومكانة علم الكلام في هذا التبويب، وقابليات علم الكلام في الدراسات الحضارية. وقد تمّ تلخيص ظرفية الكلام في حقل بيان الاتجاه الحضاري للدين، وكذلك بيان المنظومة المنهجية والجامعة للتعاليم الدينية. وفي هذا المورد يمكن الإشارة بشكل استقرائي إلى الأبحاث الأنطولوجية، والأبستيمولوجية، والأنثروبولوجية، ونظرية الإمامة في الفكر الكلامي، بوصفها من أهم الأبحاث الكلامية ضمن التحقيقات الحضارية. وفي القسم الثاني ضمن البيان الإنثروبولوجي الكلامي على محور العقل والإرادة سنبيّن أن علم الكلام ـ خلافاً للرؤى الفلسفية والعرفانية ـ يمكنه أن يؤسس لقواعد جوهرية للعلوم الحضارية في الإسلام.

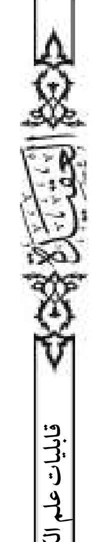
(*) عضو الهيئة العلمية في مركز الأبحاث والعلوم والثقافة الإسلامية.

الكلمات المفتاحية :

الدراسات الحضارية، لاهوت الحضارة، الكلام، العقلانية، التعقل الأولي، التعقل الجماعي والحضاري.

المقـدّمــة

هناك اليوم مختلف الاتجاهات والتحليلات بشأن ما سيكون عليه مستقبل الحضارة الإسلامية بوصفها مساراً مطلوباً في حياة المسلمين. وفي بعض هذه التوجّهات تُدرَس قابليات البحث الحضاري أو بناء الحضارة على أساس واحد من العلوم الإسلامية، من جهة بعض الفلاسفة أو الفقهاء الذين يستنبطون عناصر الحضارة من الفلسفة أو الفقه، وملاحظة ذلك في بناء النظام الفكري والعيني (سبحاني، ١٣٨٥ و١٣٨٦ هش). وفي هذه الاتجاهات يبدو أن علم الكلام الذي كان يوماً ما في صُلب العلوم الإسلامية قد تنزل ـ بسبب بعض الشرائط والظروف التاريخية للمسلمين ـ إلى موقف الدفاع ومجرّد الإقناع، وانخفضت فيه قابليات الدراسات الحضارية بشدّة. بيد أن التأمل بطبيعة الحال في الموقع والمنزلة الرئيسة لهذا العلم، ومضمونه ونسبته إلى سائر المصادر الدينية من جهة، والمشاكل الواضحة الموجودة في الأسس المعرفية والمكانة الراهنة لسائر العلوم الإسلامية من جهة أخرى، جعلت من هذا العلم على المستوى العملي خياراً لا بديل عنه في تبويب الدراسات الحضارية. وفي هذه المقالة سوف نتناول قابليات علم الكلام في الدراسات الحضارية ضمن قسمين. في القسم الأول سنبحث في مسار تأسيس الحضارات من الزاوية المعرفية وعلى محور أصالة الإرادة الذي ينظر فيه إلى الأنثروبولوجيا الكلامية في مسار تبلور الحضارة. وفي القسم الثاني سوف نشير إلى قابليات التراث الكلامي في إثراء الدراسات الحضارية. وأما الأقسام الأخرى من



المقالة فتدور حول بيان وتفصيل هذين المحورين. وكما تقدم ليس هناك اعتقاد بوجود القابليات الكلامية في دائرة الأبحاث الحضارية بمعنى خلوّ علم الكلام من العيوب والشوائب، ويجب إصلاح نواقص هذا العلم في إطار التوجه الحضاري، والإفادة من قابلياته في تبويب التفكير الحضاري.

النظام المطلوب في تبويب العلم وموقع علم الكلام:

يرى الكاتب أن الحضارة عبارة عن تعيّن القيَم والأمور المنشودة للإنسان في مسرح الحياة الفردية والاجتماعية. والمراد من التعيّن هنا ـ بطبيعة الحال ـ ليس مجرّد البعد التشريحي من الواقعية فقط، وإنما التعيّن هنا يشمل التصورات والقيم والتوجهات والأساليب أيضاً. إن هذا التعريف لا يقتصر على مجموعة من العناصر الثقافية المؤلفة لأجزاء الحضارة العضوية فقط، بل تشمل حتى المسارات الذهنية الناتجة عن الحضارة (ثقافة ما بعد التمدّن) أيضاً.

وعلى هذا الأساس تسعى الدراسات الحضارية في الاتجاه المتمحور حول العلم، بوساطة التعريف بالوضع القائم في الحقل الحضاري إلى تحقيق أكثر القيم الإنسانية في أوسع مساحة للحياة والنشاط بشكل منهجي ومتواصل. وبعبارة أخرى: إن هذه الدراسات تمثل أرضية لتعيّن المعتقدات والقيم في الحياة. وفي رؤية واحدة يمكن بيان الطبقات الأربعة للعلم على النحو الآتي:

الطبقة الأولى: العقلانية العامة التي يتم بيانها من طريق القواعد الكلية في الفلسفة العامة.

الطبقة الثانية: المنظومة المعرفية التي يتم بيانها وإنتاجها على أساس مدرسة وثقافة خاصّة.

الطبقة الثالثة: الدراسات الحضارية المبيّنة لكيفية الارتباط بين النظرية



والتطبيق، التي الشارحة كيفية تسلل العناصر الفلسفية والمؤلفات المعرفية إلى ساحة العمل والحياة.

الطبقة الرابعة: تتعلق هذه الطبقة بالعلوم التطبيقية، التي تتغذى بشكل متزامن من الطبقات الثلاثة المتقدّمة، وتسعى إلى طرح وتنفيذ النماذج العملية في مقام التطبيق الخارجي (سبحاني، ١٣٨٢ هـ ش).

إن لهذا التبويب قابلية التعميم، ويمكن تطبيقه في مورد كل حضارة ومجتمع إنساني، ولكن بالنظر إلى فضاء التفكير الإسلامي، يمكن الحديث عن الدور الأوضح للعلوم الإسلامية في بناء الحضارة.

في تاريخ التفكير الإسلامي كان من المفترض ضمان الطبقة الأولى بعلم الفلسفة، ولكن جنوح الفلسفة الإسلامية عن هذه الرسالة أدى إلى ظهور الكثير من المشاكل[1]. والطبقة الثانية، أي الثقافة والمدرسة الإسلامية الخاصة تم استخراجها من علم الفقه، وتم بيان المباني النظرية لها بواسطة علم الكلام. كان الفقه والكلام ـ ولا سيما في المراحل الإسلامية الأولى ـ يعملان على تغطية كامل فضاءات العلوم الإسلامية، وكان الفقه من خلال استنباطاته يبين كلتا المجموعتين من القضايا النظرية والعملية (الأحكام والأخلاق)[2].كما كان علم الكلام يتكفل بمهمة الدفاع عن هذه القضايا وبيانها وشرحها في كلا الناحيتين النظرية والعملية أيضاً (سبحاني، ص ٧، ١٣٩١ هـ ش). وبالتدريج حدث شرخ في نظام العلوم وأدى ذلك من جهة إلى اختصاص علم الفقه بحقل استنباط القضايا العملية، وذلك في حدود الأحكام الفردية غالباً، ومن جهة أخرى اقتصر أداء علم الكلام على البيان والدفاع الإقناعي عن القضايا النظرية من الدين فقط. إن فهم هذا الوضع التاريخي إنما يحظى بالأهمية من حيث أن أي إصلاح لعلم الكلام من الناحية الحضارية يجب أن يكون ناظراً إلى التاريخ الماضي والشرائط الراهنة لهذا العلم. وفيما يتعلق بالطبقة الثالثة، أي حقل الدراسات الحضارية، يجب القول: إن الشرخ بين

النظر والعمل يعد في الأساس من الشروخ الجديدة في أرومة أفكارنا، وخللاً كبيراً في تاريخ التفكير الإسلامي. وعلى أساس هذه الإشكالات يمكن تشخيص النقص والخلل في العلوم التطبيقية في عالم الإسلام.

إن من بين الأمور المهمة الأخرى بشأن الوضع المطلوب والمنشود للعلوم العقلية في عالم الإسلام، هو الفهم الدقيق للنسبة بين الكلام والفلسفة. هناك من المدافعين عن علم الكلام من لا يرى أي مكانة أو منزلة للفلسفة، وهناك من أنصار الفلسفة من يعيد جميع أدوار علم الكلام إلى الفلسفة قولاً واحداً. ولكن يجب القول: إن الكلام والفلسفة رغم التعاطي القائم بينهما، يجب عدم اعتبارهما علمين متماهيين، بل الصحيح هو أن نعتبر الفلسفة متكفلة بأعم التفسيرات والتحليلات وتقديم المفاهيم الناظرة إلى مجموع النظر والعمل، وإحلال الكلام ضمن المنظومة المعرفية والنظرية للإسلام. وبعبارة أخرى: إن الفلسفة تمثل حاجة أولية لتقديم إطار عام لجميع الأفكار المتناغمة[٣]، كي يمكن اعتبارها علماً إنسانياً ولغة مشتركة بين جميع المدارس، وأما علم الكلام ـ بمعنى الإلهيات النظرية التابعة لمدرسة خاصة ومصادر معرفية بعينها ـ فلا ينطوي على مثل هذه الرسالة العامة، وتنحصر وظيفته بتطبيق المباني والقواعد الفلسفية العامة في دائرة المدرسة والمصدر المعرفي الخاص. ومن هنا فإن دخول الفلسفة الإسلامية الراهنة إلى حقل الإلهيات يجب اعتباره من الناحية العملية عدولاً عن مهام هذا العلم ودخولاً في دائرة الكلام. كما أن تركيز علم الكلام بشكل بحت على الدفاع عن التعاليم النظرية من الدين، يُعدّ تنزلاً للكلام عن مستواه وتدنيه إلى مستوى العلم الدفاعي الصرف.

إن الكلام المطلوب بلحاظ مكانته الراهنة وأصوله التاريخية يمكنه قبل كل شيء أن يلعب دورين اثنين يكمنان في عرض وبيان العقائد الدينية في دائرة الوجود (في أمور من قبيل: الله، والإنسان، والمجتمع، وطبقات الكائنات والخلق)، وكذلك البيان العقلائي للتعاليم الأخلاقية والعملية. إن المراد من البيان هنا هو

الاستعراض المنهجي للتعاليم الدينية والدفاع العقلاني عنها من خلال الإحالة إلى الإطار العقلي والسماوي العام، وتحديد النسبة بينهما. وعلى هذا الأساس فإن علم الكلام في تعريفه الجديد، بالإضافة إلى العمل على توجيه القضايا العقائدية في الإسلام ، يؤدي عملاً فقهياً في حقل العقائد والمتبنيات. وبذلك فإن علم الكلام يقوم ببيان معقد وهادف وتطبيقي في جميع التعاليم الدينية النظرية والعملية.

وعلى هذا الأساس فإن الأداء الخاص لعلم الكلام الإسلامي في المقياس الحضاري ـ الذي يمثل التنسيق والتناغم بين أجزاء تعاليم مدرسة فكرية ما ضرورة ملحّة لتعيّن تلك المدرسة ـ يتمثل في بيان الانسجام والارتباط الوثيق بين التعاليم العملية والنظرية بوصفها مقدمة للدراسات الحضارية.

القابليات الكلامية في إثراء الدراسات الحضارية:

يمكن لنا ـ من خلال رؤية تفصيلية، وإعادة قراءة قابليات علم الكلام الإسلامي الراهن في بناء الحضارة وضمان حاجة الدراسات الحضارية ـ أن نعمل على تقسيم القابليات المضمونية لها، إلى مجموعتين من القابليات العامة والقابليات الخاصة. وإن الظرفية العامة في علم الكلام يمكن دراستها في الحدّ الأدنى من زاويتين، الأولى: بيان الاتجاه الحضاري من الدين، والأخرى: البيان المنهجي والمنظم للتعاليم الدينية من خلال التوثيق والعقلانية. وبطبيعة الحال فإن القابليات الخاصة في علم الكلام استقرائية، ويمكن الإشارة إلى بعض الموارد في هذا الشأن، من قبيل: المباني الإبستيمولوجية في الكلام القديم، وبحوث المعرفة الدينية في علم الكلام، ونظام الفاعلية في الوجود من زاوية علم الكلام، وبحث التكليف، وفلسفة بعث الأنبياء، والإنثروبولوجيا الكلامية، والرؤية إلى الدنيا والآخرة والنسبة القائمة بينهما، وأخيراً الرؤية الكلامية إلى بحث الإمامة والولاية، حيث يعمل كل واحد من هذه الأبحاث على مدّ يد العون إلى الباحثين في الشأن

الحضاري بما يتناسب ومختلف حقول بناء الحضارة.

فيما يتعلق بأهمية بيان الاتجاه الحضاري إلى الدين في البحث الحضاري، يجب القول: إنما يمكن اعتبار حضارة ما دينية، إذا كان هناك في إطار الدين مكانة مؤثرة للحضارة، ولكن هذا الأمر لا يغدو ممكناً إلا إذا تم تقديم تفسير للدين يتقبل الفكر الحضاري بشكل كامل، ويحتضن الحضارة بوصفها عنصراً هاماً في الحياة الدينية. والآن بالالتفات إلى هذا التبويب الذي تمّ تقديمه عن الطبقات المعرفية الأربعة للتفكير الفلسفي العام إلى العلوم التطبيقية، نرى أن العلم الوحيد الذي يستطيع أن يتكفل بأعباء هذه المهمة في حقل المعرفة الدينية، هو علم الكلام. إن علم الكلام يعمل ـ من خلال تفسيره لماهية الدين الإسلامي ـ على بيان موقع ومساحة العقل والوحي في التقدم بالحياة الإنسانية الطيبة، وضمان السعادة الدنيوية والأخروية، ويعمل كذلك ـ من خلال تقديم مساحة واسعة لحضور الدين في مختلف طبقات الحياة الفردية والاجتماعية ـ على المساعدة في التظهير الواقعي والحقيقي لرسالة الأنبياء في بناء الحضارة.

والأمر الجوهري العام الآخر، أي: البيان المنهجي والمنظم لتعاليم الدين، إنما يندرج بدوره ضمن دائرة إمكانات علم الكلام. أما العلوم الأخرى فهي إما لم تدخل بعد في حقل المعارف الإسلامية الخاصة (من قبيل: الفلسفة)، أو أنها من العلوم الجزئية والعاجزة عن بيان منظومة منهجية للدين (من قبيل: الفقه والأخلاق). وفيما يتعلق بالفلسفة يجب القول بطبيعة الحال: إن هذا العلم مضافاً إلى عدوله عن الدائرة العلمية[٤]، لا يحتوي كذلك من الناحية الأسلوبية على نظرة توثيقية وتفصيلية إلى مصادر الدين، على حين أن علم الكلام فضلاً عن اشتماله على رؤية توثيقية واستنباطية، يحتوي على أسلوب عقلي عام أيضاً.

وفيما يتعلق بالظرفية الخاصة للكلام في دائرة المباني الإبستيمولوجية يجب القول: إن علم الكلام ـ خلافاً للذين يرون الفلسفة أكثر منها سعة من هذه

الناحية ـ ولا سيما في المرحلة الأولى منذ القرن الهجري الثاني إلى بلوغه الذروة في المدرسة البغدادية عند الإمامية، والمدرسة البصرية عند المعتزلة، أكثر ثراءً وتعيّنا [من الفلسفة] في مختلف الأبعاد. إن الكلام في المساحة الإبستيمولوجية يشتمل أولاً: على مسائل معرفية وإبستيمولوجية متنوّعة، وثانياً: إن علم الكلام ـ خلافاً للفلسفة الراهنة التي تنزلت بالعقلانية إلى المنظومة القياسية (axiomatic) فقط ـ يعمل على توظيف مختلف المصادر المتنوّعة الأعم من المشهودات والتجربيات وحتى الخواطر[٥]، بمعنى أن علم الكلام علم متعدد الأساليب (polymethodoc) وليس متحد الأسلوب (monomethodic). نرى أن الفلسفة الإسلامية الراهنة التي تسعى إلى مجرّد الحصول على اليقين بالمعنى الضروري (في المعنى الأخص)، قد اقتصرت من الناحية العملية على القضايا التحليلية أو شبه التحليلية، على حين أن المتكلمين من خلال تأكيدهم مراتب المعرفة والتفكيك والفصل بين اليقين السايكولوجي واليقين الإبستيمولوجي، يضعون الثاني في مدار الأبحاث. وهذا بطبيعة الحال ناشئ من الرؤية الواقعية في علم الكلام حيث يعتبر العقل حجة بوصفه كاشفاً عن الواقعية الخارجية، وليس الأنظمة المفهومية والأصل الموضوعي. وثالثاً: إن مبحثاً هاماً للغاية من قبيل العقل العملي الذي يلعب دوراً مباشراً في بناء الحضارة ـ على الرغم من قيامه على أبحاث العقل النظري ـ قد تمّ بحثه في علم الكلام بشكل أكثر بكثير من الفلسفة، ثم إن العقل العملي في الفلسفة الإسلامية قد تعرّض للإخفاق والفشل بسبب سقوطه في عاصفة العقلانية اليونانية (العلمانية). إن العقل العملي في الفلسفة قد تنزل في نهاية المطاف إلى المشهورات والمقبولات العامة، وانحصرت مهمته في الجدل والإقناع دون صناعة المعرفة، وأما في علم الكلام فمن خلال القول بواقعية القيم الأخلاقية وإضفاء الاعتبار للعقل العملي، تم تمهيد الطريق للحكمة العملية في الإسلام على أساس أصل العدل والحُسن والقبح العقلي.

يجب القول بوضوح: إن عدم اعتبار واقعية المقولات العملية في الفلسفة الإسلامية الراهنة، يعد واحداً من الموانع الجادة في طريق بناء الحضارة الإسلامية؛ إذ بناء على اعتبارية القيم الأخلاقية وإرجاعها إلى الأمور الاجتماعية المشهورة والمقبولة، لن يكون هناك بعد ذلك موضع لأخذ الحكمة العملية الإسلامية بجدية في المنظومة الفكرية لدى المسلمين، وهذا الأمر سيفتح الطريق أمام حضارة علمانية.

ومن بين القابليات الخاصة الأخرى لعلم الكلام في بناء الحضارة التي تمسّ الضرورة إلى طرحها في الأبحاث الحضارية، هي مباني المعرفة الدينية، وهي أمور من قبيل: مساحة الدين، وحاجة الإنسان إلى الدين، ومنزلة الدين في الحياة الفردية والاجتماعية، والعلاقة بين الدين والحياة وما إلى ذلك من المقولات التي كانت مطروحة في أبحاث المعرفة الدينية من علم الكلام، وقد تمّ إحياؤها اليوم ثانية في علم الكلام الجديد. ولا يخفى ما سيكون لهذه الأبحاث من التأثير على معرفتنا الدينية في حقل بناء الحضارة.

الظرفية الأخرى لعلم الكلام هي بحوث نظام الفاعلية في الوجود. ففي علم الكلام تمّ التفريق أولاً ومنذ البداية بين الفعل والعلة. وثانياً: إن نظام العالم من الخالق تعالى إلى جميع الكائنات والبشر قائم على أساس الفاعلية. ومن هنا يمكن على أساس المباني الكلامية اعتبار الإنسان بوصفه (كائناً حيّاً مريداً)، وعدّه ضمن مسار بناء الحضارة الفاعلة الرئيسة، على حين أنه طبقاً للنظرة العلّية، إذ تكوّن كل شيء بشكل سابق وعلى نحو جبري، حيث لا يوجد أيّ اختلاف بين الإنسان والشجر والحجر، لا يكون هناك موضع ولا وظيفة من الناحية العملية لمثل هذا الاعتبار والخطاب.

وفي هذا الإطار لا بدّ من الإشارة إلى الظرفية الخاصة لبعض الأبحاث المذكورة في علم الكلام تحت عنوان (التكليف)، والتذكير بأن الكتب الكلامية

للمتكلمين المتقدّمين تبدأ من موضوع التكليف، ويرون للعالم نظاماً مسؤولاً، بمعنى أن العلاقة بين الإنسان والحق تعالى تقوم على أساس مسؤولية الإنسان في الوجود، بما في ذلك تغيير الأوضاع في الاتجاه المطلوب.

إن مبحث (الإمامة والخلافة) في الكلام الإسلامي واحد من الحلقات المباشرة والمتصلة بين هذا العلم والمساحات الحضارية. إن نظريات الإمامة في تاريخ الكلام الإسلامي لا تكشف عن الأسلوب التحقيقي في حقل المجتمع من زاوية المذاهب فقط، بل تعبّر أيضاً عن تجربة عينية للإدارة الدينية في الدائرة السياسية والاجتماعية أيضاً. إن دراسة التراث العريق فيما يتعلق بالإمامة يكشف عن جهود متواصلة للمواءمة بين القيم الدينية والواقعيات العينية. وفي هذا الشأن تشتمل الإمامة الشيعية على خصائص تضعها في أفق رفيع من الرؤية الحضارية، ومن ذلك أولاً: أن الإمامة الشيعية من خلال اتصالها بمصادر فهم الدين ومرجعية المعارف الدينية، تسد الطريق على تسلل القراءات العلمانية للحضارة. وثانياً: إن الإمام هو خليفة الله ويتصرّف بالنيابة عن الحق تعالى، بمعنى أنه في نظرية الإمامة الشيعية، تمّ تخويل الإمام ظرفية التغيير والتحول الإنساني، ومن هنا فإن دائرة ولايته لا تقتصر على المجتمع المؤمن فقط، بل تتسع لجميع البشرية وكامل التاريخ الإنساني.

وعلى هذا الأساس فإن مدار الإمامة في رؤية القرآن وأهل البيت يذهب إلى أبعد من مجرد الولاية السياسية، ليشمل الولاية الاجتماعية وما هو أبعد منها حيث هداية النفوس والأرواح وقيادة جميع الأوضاع الإنسانية في الاتجاه التوحيدي. وثالثاً: يمكن للإمام أن يكون مصدراً للتشريع، وهذا يعني القدرة على خلق الأوضاع الجديدة والتكامل في مسار الحركات الاجتماعية والتاريخية. ورابعاً: إن أفق المهدوية في الإمامة الإسلامية يضع أمامنا في الواقع مدينة فاضلة حقيقية، لا مجرّد مدينة افتراضية، ويعمل هذا الأفق على بلورة مسؤولية الحركة نحو

الأهداف الإنسانية السامية. يضاف إلى ذلك أن الاعتقاد بإمام حي ـ دون إمام سوف يولد في المستقبل ـ يساعد على إضفاء الحيوية على الحركات المؤسسة للحضارة، حيث يرى الناشط المسلم نفسه في بقعة ضوء الحضور المعنوي والمؤثر لشخصية عالمية وتاريخية، ويرى سعيه منسجماً مع مسار قائد إلهي عظيم. كما أنه من خلال الاعتقاد بنظرية ولاية الفقيه في عصر غيبة الإمام المعصوم (عجل الله تعالى فرجه الشريف) يؤمن في الواقع بتطبيق أهداف الإمامة في ظروفه الزمانية والمكانية المحدودة. وخامساً: إن ضرورة حضور الإنسان الرباني في بلورة الحضارة العالمية على أساس مفهوم الإمامة الشيعية، تعني أن إمكان الوصول إلى الغاية لا يمكن بواسطة مجرّد التمسك بالشريعة والتعاليم الدينية، بل إن تغيير الظروف في الاتجاه المطلوب إنما يمكن مع وجود إنسان رباني، وهو الإمام الذي ولد في ظل هذه الظروف الدنيوية، وعاش في كنف هذه الظروف.

ومن بين الموارد الأخرى لقابليات الكلام في البحث الحضاري هو البحث المتعلق بالإنثروبولوجيا الكلامية المعتدلة حيث يُقدم بالنسبة إلى العلاقة القائمة بين الروح والجسد نظرية معتدلة، لا تضيّق الخناق على الحياة المادية وتكبت الجسد من جهة، ولا تسمح للروح بالخروج والتنصل عن مدار الحياة البشرية من جهة أخرى. وفيما يلي نشير ـ من بين أبحاث الإنثروبولوجيا في علم الكلام ـ إلى أحد الأبحاث المؤثرة في دائرة الدراسات الحضارية بالتفصيل، عسى أن تشكل نموذجاً لتوسيع المعارف الكلامية في دائرة الدراسات الحضارية.

محورية العقل والإرادة في الإنثروبولوجيا الكلامية:

يمكن من خلال تحليل عناصر الهوية الإنسانية إيضاح كيفية الوصول إلى الحياة الحضارية إلى حدّ ما؛ لأن الحضارة نتاج إنساني منبثق عن حاجة الإنسان والعناصر المكوّنة لهويته الذاتية، بيد أن شرط النجاح في هذا المسار أن يتمّ وصف

هذه العناصر بشكل واقعي وجامع، مع عدم إبعاد أي واحد من العناصر الوجودية في الإنسان لصالح الأبعاد الأخرى. إن هذا الاتجاه الواقعي الجامع في معرفة الإنسان يمكن أن يتبلور ضمن الإنثروبولوجيا الكلامية بشكل حسن.

طبقاً للرؤية الكلامية تعدّ الهوية الأساسية والرئيسة للإنسان هوية مفتقرة، يتمّ تزويدها بجميع الكمالات ومن بينها العقل والإرادة، ويمكن سلبها عنه واسترجاعها منه. إن الإنسان هو الـ (أنا) التي تتزيّن بنور العقل، ومن خلال منح الإرادة لها، تغدو مريدة[٦]. وفي هذا البين بواسطة حضور الـ >أنا< الإنسانية بين عنصري الإرادة والعقل نحصل على وحدة تركيبية. وهذا ـ بطبيعة الحال ـ لا يعني إلغاء ونفي الوجوه الأخرى في الحياة الإنسانية، من قبيل: العواطف والرغبات، بيد أن الذي يجعل الإنسان من وجهة النظر الكلامية مسؤولاً ويميّزه من الحيوانات الأخرى هو العقل والإرادة؛ لأن العقل والإرادة هما اللذان يعملان على تحرير الإنسان من الرضوخ لقيود القوانين والسنن. وعلى هذا الأساس يعدّ هذان العنصران أساسيان، وسائر العناصر الأخرى عناصر تبعية.

وفيما يتعلق بمكانة العقل والإرادة ومنزلتهما في الهوية الإنسانية، يجب القول أيضاً: إن هذين العنصرين يتمّ تقديمهما إلى الإنسان في عرض واحد، مع فارق أن العقل يقوم بمهمّة التشخيص، بينما تقوم الإرادة بمهمّة الاختيار. وبعبارة أخرى: إن تطبيق المعطيات العقلية وكيفية توظيفها ومساحتها يعدّ نشاطاً إرادياً. ثم إن الإرادة ـ خلافاً للقول المشهور في الفلسفة الإسلامية ـ ليست عاطفة شديدة، بل هي سلطة واقعية للإنسان على فعله وتركه. وبطبيعة الحال فإن العقل في المعنى الخاص هو الكمال الممنوح والحجة القصوى التي تنتهي إليها حجية جميع الحجج الأخرى؛ لأن العقل هو المصدر الوحيد لتشخيص ما في الضمير، وإن العلم المنبثق عن كل دليل خارجي إنما يتم تقييمه بهذه الحجة الداخلية. وطبقاً للقرائن الكثيرة يمكن القول: إن (الجهل) في الاستعمال القرآني في قبال >العقل< إنما

يكون بهذا المعنى، وليس بمعنى عدم العلم. إن القرآن الكريم يعبّر عن >عدم العلم< بقوله (لا يعلمون)، في حين أننا نجد في المفهوم القرآني للجهل استعمال ادعاء العلم والتمييز، والكثير من القابليات العلمية الأخرى، من قبيل: المحاسبة والحفظ والتدبير وتوفير الظروف أيضاً.

ولا ينبغي ـ بطبيعة الحال ـ الغفلة عن معطيات العقل؛ لأن هذه المسألة تحظى بأهمية بالغة في بيان النسبة بين علم الكلام وحقل الدراسات الحضارية. وعلى أساس التفاوت بين معقولات ومتعقلات العقل، يمكن أن نعد أربعة أنواع للعقل، أو أربعة أنواع للنشاط العقلي، وذلك على النحو الآتي:

١ ـ العقل النظري، الخاص بحقل الوجود والعدم.

٢ ـ العقل العملي، الذي يرتبط بمعرفة ما يجب وما لا يجب.

٣ ـ العقل المكتشف، الذي يدرك معاني الرموز والدلالات.

٤ ـ العقل الآلي، الذي يتابع الأوضاع القائمة بين الأهداف أو القيَم من جهة، والواقعيات من جهة أخرى.



إنّ العقل التدبيري أو عقل المعاش الذي ورد التعبير عنه في المعارف الدينية الذي هو من شؤون العقل الآلي، يعمل على تدبير شؤون حياة الإنسان على أساس القابليات والأمور المطلوبة والمنشودة. وبطبيعة الحال يمكن الاستمرار في هذه التقسيمات، وإثبات أن العقل النظري ـ على سبيل المثال ـ يدرك أحياناً الأمور الكلية، ويدرك الأمور الجزئية والطبيعية أحياناً أخرى، ومن هنا يمكن لنا الكلام حول النسبة بين العقل والحس أيضاً.

النسبة بين العقل والإرادة:

بعد اتضاح مفهوم ومكانة العقل والإرادة، ننتقل الآن إلى الحديث عن النسبة بين هذين المفهومين [العقل والإرادة]. ويمكن لنا في هذا الشأن أن ندافع

عن التعقل بمعنى توظيف العقل من قبل الإرادة في مختلف التطبيقات. إن التعقل مسار إرادي للحصول على المعطيات العقلية، وإن العامل في هذا المسار هو الإرادة وأداتها التطبيقية هو العقل. وإن الذي ينتج عن هذا المسار هو الذي يُسمّى بالعقلانية، وفي الحقيقة فإن العقلانية نوع من رؤية الإنسان ونظرته إلى نفسه وإلى العالم المحيط به، حيث يتأثر بتوظيف العقل ـ أو التعقّل ـ فيما يتعلق بمختلف وجوه الحياة البشرية وأبعادها. إنّ العقل كاشف عن أنّ العقل لا يقبل الخطأ، ولكن عندما تتولى الإرادة الإنسانية توظيف هذا العقل، ربما عملت على تنظيم مسار يؤدي إلى خليط من العقل والجهل، فيتمخض بالتالي عن وعي خاطئ أو غير دقيق. إن الإرادة الإنسانية في التعلق لا تكتفي بمجرّد المدركات البسيطة الحاصلة من الداخل والخارج، بل تعمل على البناء التنظيمي في امتداد المعرفة العلمية. إن البناء التنظيمي والتنظيري يتم من خلال توظيف القابليات الإنسانية في موطن النفس. إن الالتفات إلى موقع الإرادة بوصفها عنصراً بناءً، وإلى موقع العقل بوصفه كاشفاً عن الحقيقة، يحظى بأهمية كبيرة؛ ففي هذا المسار تقوم الإرادة بنشاط معرفي، لا أنها تحصل على المعرفة بنفسها. فالمعرفة على كل حال من وظائف العقل، وأما الإرادة فتباشر الفعل والصنع. قد يتحقق نوع من الصنع في مسار التعقل والمعرفة، إلا أن صنع الفعل يتمخض عن الإرادة بشكل متواصل، حيث تكون معرفية حيناً، وعينية وخارجية في أحيان أخرى.

إنّ هذا البناء التنظيمي الصادر عن الإرادة، يتمكن من العمل على توسيع المعرفة أو تضييقها. إن هذه الرؤية التي تمتد بجذورها في الكلام الإسلامي ومذهب أهل البيت عليهم السلام، تضع حداً وفاصلاً دقيقاً بين الإفراط والتفريط في المعرفة، حيث يذهب أحد الجانبين إلى اعتبار جميع المعارف الإنسانية من شؤون العقل، ويذهب الجانب الآخر إلى اعتبار كل معرفة أمراً مختلقاً وخالياً من التعبير عن الحقيقة والواقع. إن هذه الظرفية الإنسانية في التعاطي بين العقل والإرادة هي التي يصطلح عليها بـ (الإنتاج الفكري).



وعلى هذا الأساس فإن الاختلاف بين التعقل والعقلانية الحاصلة منها، يكمن في أنّ الإنسان يصل إلى المعرفة تارة من خلال توظيف العقل مباشرة، وتارة أُخرى يعمل على تنظيم معرفته في إطار صنع الإرادة. إن الفصل بين التعقل والعقلانية يحظى بالأهمية من جهات عدّة، أوّلاً: إن الشخص يصادف وجود هذين الأمرين في موطن النفس مقترنين، ويمكن لذلك أن يتسبب في الخلط بينهما. وثانياً: يمكن لهذا التفريق أن يوضح قدرة الفرد في مسار بناء المنظومة المعرفية، ويكشف عن تفاوت الأنظمة المعرفية ونسبتها إلى التعقّل الأصيل. وثالثاً: إنه يحافظ على إمكان ارتباط المنظومة المعرفية بالعينية الخارجية. وتكمن أهمية النقطة الثالثة من حيث أنه عند انقطاع الارتباط مع الخارج، لن يكون هناك إمكان للإخبار عن الخارج وتحصيل العلم أبداً. ومن خلال الفصل بين التعقل بوصفه طريقاً إلى تحصيل المعرفة، والعقلانية بوصفها نتيجة للجهود العقلانية، يمكن للعقل تزويد الفرد بالمعرفة عن تطابق المعارف والمنظومات المعرفية مع الواقع وعدمه. وعلى هذا الأساس فإن الفرد يواجه على الدوام توظيفين للعقل، وهما: التعقل الأولي الذي يصون ارتباط الفرد بموضوع المعرفة، ويمكن الرجوع إليه بوصفه معياراً للمعرفة. والتعقل الثانوي الذي يتم في إطار الأنظمة المنتَجة.

والخلاصة أن التعقل هو حصيلة العلاقة الجدلية والديالكتيكية بين العقل وإرادة الفرد، وهو منوط ومقيد بمقدار الاستفادة من العقل والإرادة. ومع ذلك فإن العقل على كل حال هو الحاكم والسيد في التشخيص الأول والأخير، ويمكن له أن يرصد حتى تدخل الشهوة في تشخيصاته؛ لأن العقل من أجل إتمام الحجية على الإنسان يجب أن لا يكون محكوماً للعلاقات الجبرية الخارجية والداخلية، الأعم من العلاقات النفسية والاجتماعية والتاريخية. وبالاستناد إلى سيادة وحاكمية المعرفة العقلية هذه، يمكن للفرد في كل لحظة أن يغيّر من الظروف والشروط

المحيطة بل والتاريخية أيضاً، ويأسس على أنقاض ذلك حياة أخرى أو حضارة جديدة. وإن الدعوة القرآنية إلى الهجرة والقيام، والدعوة إلى أصل التوبة في التحول الداخلي والوجداني، تمثل بدورها شاهداً آخر على هذا الإمكان الماثل من الظروف البيئية المحيطة بالفرد، وعدم خضوع عقله وإرادته للظروف والشروط المحيطة به.

إن مثلث العقل والتعقل والعقلانية، والفصل بين هذه الأضلاع الثلاثة، من شأنه أن يعمل على إيضاح الخلط الشائع في هذا الشأن. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ يمكن القول: إن هيجل قد أخذ التعقل خطأ في قبال العقل، وتحدّث عن حركة وتكامل العقل في التاريخ (انظر: هيجل، ١٣٥٦ هـ ش). كما خلط أصحاب النزعة التاريخية في الواقع بين العقل والعقلانية، ومن هنا عندما تحدث بعض المفكرين، من أمثال: محمد أركون أو محمد عابد الجابري عن العقل الإسلامي أو العقل العربي، إنما كان مرادهم من ذلك خصوص العقلانية (انظر: أركون، ص ٦٥، ١٩٩٨م؛ طرابيشي، ص ١١، ص ١٩٩٩م). بل يبدو حتى من ابن خلدون أنه قد خلط في نصوصه بين العقل والعقلانية أيضاً (انظر: العروي، ص٣٤٣، ١٩٩٧م).

وهنا رغم تأكيدنا السابق السيادة والحاكمية الحاسمة للعقل، نصرّ كذلك على أن العقلانية ـ بسبب تأثيرها المباشر في اتخاذ القرارات، وحتى في منظومة الأفكار والميول ـ تحظى بمكانة خاصّة. إن النظام الأخلاقي العام، وأولويات الإنسان في مقام العمل رهن بالعقلانية المنظمة بشكل مباشر. وبعبارة أخرى: إن قيادة الحياة الإنسانية تتم عبر العقلانية المنتجة من قبل الإنسان نفسه، أو العقلانية التي يرثها من الثقافة والحضارة الإنسانية، على الرغم من أنّ هناك ـ كما ذكرنا ـ إمكان لتشخيص الآفات وتغيير هذه العقلانية على الدوام، وأن الفرد يتمتع في هذا المسار بالإرادة والاختيار على نحو طبيعي. إن السرّ في الحضور الفعّال للعقلانية في حياة الإنسان يكمن في أنه لا يقوم بشكل متواصل بالمحاسبة العقلانية الواعية، بل على أساس منظومته الفكرية والاتجاه السابق عنده والمتمثل بالعقلانية، بحيث

يقوم بالكثير من قراراته على نحو لا شعوري، وهذا هو الذي يكون جزءاً من هويته الثانوية.

إن من بين الأدلة الأخرى التي تؤدي بالإنسان إلى الانتقال بشكل طبيعي من مرحلة التعقل الأولي، والعمل بشكل إرادي على صنع منظومة من النظريات والمفاهيم، هي الموارد الآتية: إن الإنسان بحاجة إلى تنظيم معلوماته وتبيينها وتوضيحها، والعمل على الإجابة عن مجهولاته من طريق إيجاد الارتباط بين معلوماته السابقة. كما أنه يسعى إلى تطبيق معلوماته وخاصة إثر التفاهم مع الآخرين. إن الحاجات الآنفة تستوجب التنظيم الفكري والتنظير بشكل طبيعي، وأما في المرحلة اللاحقة ـ وهي المرحلة الحضارية ـ فإنه سوف يتأثر بمقدار ما يسعى فيه إلى التفاهم مع الآخرين بقابلياتهم المفهومية والمعرفية. إن هذا التفسير للتفكير والمعرفة الإنسانية على خلاف التصورات الفلسفية والعرفانية التي لاتقول في الأساس بوجود دور للإرادة، وإن مبنى هذه الرؤية الفلسفية أنها ترى أساس النشاط الجوارحي والعملي للإنسان يكمن في السعي الجوانحي والنفسي للإنسان، أي فعل المعرفة الإنسانية، وإن مسار المعرفة من وجهة نظر الفلاسفة المسلمين أمر جبري وغير إرادي.

بعد تبلور المصنوعات الذهنية، يمكن للفرد أن يُطلّ من نافذة هذا النظام المعرفي الصناعي ويلقي نظرة ثانية على الكون والإنسان، وتكون لديه أفهام جديدة. ونطلق على هذه الأفهام الجديدة مصطلح (التعقل الثانوي). كما يمكن تسمية هذا التعقل الثانوي بـ (التعقل الجمعي) أيضاً؛ لأن الفرد أثناء التفكير وبناء النظام، غالباً ما يستعين بالأدبيات والثقافات والعلوم المعاصرة وحتى النظام الأخلاقي المحيط به، على الرغم من أنّ هناك في التعقل الأولي تأثيراً للغة والزمان والمكان أيضاً، بيد أن دور هذه الأمور في مسار الفهم شأن تبعي.

أما الخطوة الثالثة في التعقل ـ والتي تحدث في ظل ظروف وشرائط خاصة

فقط ـ فهي تكمن في تبلور >العقلانية الحضارية<، وذلك عندما تتحوّل المحورية الفردية، أي الاعتقاد والثقافة والأخلاق والحاجات الفردية، إلى الاعتقاد والأخلاق والحاجات الجماعية.

في هذه المرحلة تشتبك الروابط والعلاقات الجماعية وتتسق فيما بينها بحيث تتبلور الأهداف والثقافة والحاجة المشتركة، وخلافاً لمرحلة التعايش والتعقل الجمعي، حيث إنما كان الأفراد ينسقون هوياتهم في إطار النسبة مع الآخرين فقط، تغدو الهويات في المرحلة الحضارية هويات مشتركة ومستقلة عن الأفراد، وتغدو بوصفها نموذجاً للتفكير والسلوك مورداً لتبعية الأفراد. وفي المرحلة الحضارية تصل العلاقات الجماعية في مرحلة التحول إلى إنتاج الثقافة الجماعية المستقلة، بحيث لا يجد حتى المخالفون لتلك الثقافة مندوحة من التماهي مع ما هو عليه حال الجماعة. وفي هذه الحالة لا تكون مشاركة الفرد بالضرورة مشاركة >أنا< المعتقد في العلاقات الاجتماعية، بل تغدو القيم الأخلاقية والثقافة الجماعية هي مبنى التفكير والإرادة لدى الأفراد. وفي هذه المرحلة لا تكون إرادة الفرد أو إرادة آحاد الأفراد فرداً فرداً هي من يعمل على الدفع بالجمع قدماً، بل الذي يعمل هو إرادات الأفراد في إطار الإرادة الجماعية التي حصلت على هوية مستقلة نسبياً. وعلى هذا الأساس يمكن في الحالة الحضارية أن يعمل العلماء والمفكرون ـ دون أن يكون لديهم اعتقاد شخصي ـ على خدمة وتطوير العلم السائد والثقافة الحاكمة.

إن تحديد هذه المراحل في الحياة الإنسانية والمجتمعات البشرية، يمهد الأرضية لإمكان التوصيف النفسي لذات الإنسان وحالته، كما يجعل من التحليل التاريخي ـ الاجتماعي لمراحل تطوّر المجتمعات البشرية أمراً ممكناً. والنقطة الهامة أنه قد تجتمع في آن واحد وبشكل متزامن لدى الإنسان ثلاثة أنواع من التعقل: الأولي، والثانوي (الجمعي)، والحضاري. وفي الوضع الحضاري لا يمكن تحويل حتى



علوم من قبيل الفلسفة إلى اعتقاد لدى الأفراد، بل تعمل بوصفها فصلاً مشتركاً حاكماً على العلاقات والإرادات الجمعية. وعلى هذا الأساس فإن العلم والثقافة في الوضعية الحضارية وإن كانت من نتاج الإرادات، إلا أن هذا النتاج قد حصل بنفسه على هوية مستقلة، وإن العمل على تغييرها يحتاج إلى آليات خاصة، ولا يمكن تغيير هذه الهوية بواسطة الإرادات الفردية.

والخلاصة هي أن جوهر الحضارة إنما يتبلور عندما يصل البشر إلى إنتاجٍ مشترك للقيم والمفاهيم والمعتقدات على أساس الأهداف والمقاصد الخاصة. وما ذكرناه في هذه المقالة إنما هو مجرد إشارة إلى قدرة مباني علم الكلام الإسلامي على إعادة إنتاج النظريات الحضارية. ويمكن تطبيق ما يشبه هذا النموذج تقريباً على جميع القابليات الآنف ذكرها في علم الكلام أيضاً.



* هوامش البحث *

(١) سوف نشير لاحقاً إلى بعض موانع ومشاكل الفلسفة الإسلامية.

(٢) في هذا التعريف يعد الفقه بمعنى فهم العناصر المعرفية لمدرسة تشتمل على حقل الضرورات والواجبات. وبالالتفات إلى تقسيم الفقه إلى الفقه الأكبر والفقه الأصغر، نلاحظ أن مساحة الفقه تتسع حتى للنشاط الاعتقادي النظري الخاص، وأما في التطبيقات اللاحقة وإثر اقتصار علم الفقه على الأحكام العملية، تم تفريغ الفقه من حقل الأفكار الكلامية.

(٣) تعد الأفكار الأنطولوجية والأنثروبولوجية والاجتماعية والأخلاقية العامة والنسب بين هذه الأمور من المسائل المنظوية تحت هذه الفلسفة.

(٤) إن الفلسفة الراهنة خليط من عدّة طبقات علمية، فهي على بعض المستويات تبحث في المسائل العقلانية الجوهرية، وفي موطن ثان تدخل في البحث عن مسائل اللاهوت الخاص، وفي طبقة ثالثة تنظر إلى العلوم العملية، وبهذه النظرة تدخل في بحث مسائل الحكمة العملية.

(٥) إن لهذا البحث صلة وثيقة ببحث المعرفة الاضطرارية في الكلام، ويكشف الستار عن عوامل اللاوعي والعناصر الخارجة عن الإبستيمولوجيا في المسار المعرفي، ويرتبط بشكل ما مع علم الاجتماع المعرفي، وعلم النفس الإدراكي.

(٦) فيما يتعلق بدراسة وبحث الكمالات الممنوحة للإنسان، يتعيّن الحديث عن الفطرة المعرفية والميول أيضاً، ولكننا في هذا المقال لن نخوض كثيراً في هذين العنصرين رعاية للاختصار، حيث يتم بيان البحث على محور عنصر العقل والإرادة.

* المصادر والمراجع *

١ ـ أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٨ م.

٢ ـ سبحاني، محمد تقي، الگوي جامع شخصيّت زن مسلمان، مركز مديريت حوزه هاي علميه خواهران، دفتر مطالعات وتحقيقات زنان، قم، ١٣٨٢ هـ ش.

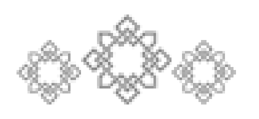
٣ ـ سبحاني، محمد تقي، مقالة: درآمدي بر جريان شناسي انديشه اجتماعي ديني در ايران معاصر، مجلة: نقد ونظر، العددان: ٤٣ و٤٤، سنة ١٣٨٥ هـ ش.

٤ ـ سبحاني، محمد تقي، مقالة: درآمدي بر جريان شناسي انديشه اجتماعي ديني در ايران معاصر، مجلة: نقد ونظر، العددان: ٤٥ و٤٦، سنة ١٣٨٦ هـ ش.

٥ ـ طرابيشي، جورج، نظرية العقل، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٩ م.

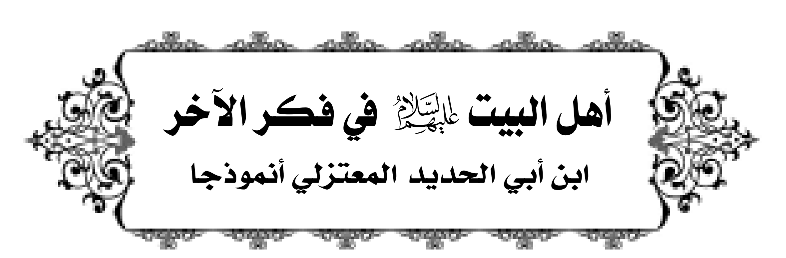
٦ ـ العروي، عبد الله، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، ط ٢، بيروت، ١٩٩٧ م.

٧ ـ هيجل، غ. و. عقل در تاريخ، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حميد عنايت، مؤسسة نشر علمي في جامعة شريف الصناعية، طهران، ١٣٥٦ هـ ش.









أ.د. جواد كاظم النصرالله[*]

المعتزلة فرقة كلامية ظهرت في إطار الفكر الإسلامي اتخذت من علم الكلام[١] موضوعاً لها. فبعد أن واجهت المجتمع الاسلامي مشكلات فكرية منذ اواخر القرن الاول الهجري، وقد طرح بعض المفكرين اجابات لهذه المشكلات، فإزاء مسألة هل الانسان حر في افعاله ام مقيد؟ طرح غيلان الدمشقي[٢] فكرة حرية الإرادة[٣]، وإزاء كنه الله سبحانه وتعالى طرح الجعد بن درهم[٤] مسألة نفي الصفات[٥]، وكانت مسألة مرتكب الكبيرة تشغل بال الكثيرين، فطرح واصل بن عطاء[٦] مسألة المنزلة بين المنزلتين[٧]. هذه الآراء التي كان التوصل اليها عقلاً اخذ يعتنقها فيما بعد تيار عُرف بالاعتزال بدأ بالبصرة، ثم بغداد مكوناً مدرستين. الاولى في البصرة[٨]، والثانية في بغداد[٩]. وقد انتعشت فرقة المعتزلة ايام المأمون والمعتصم والواثق، ولكنها واجهت تحدياً قوياً منذ عهد المتوكل، حتى جاء الصاحب بن عباد[١٠] فأحيا الفكر الاعتزالي مرة أخرى[١١]. ولكن المعتزلة واجهت تحدياً من الاشاعرة والمتصوفة منذ القرن الخامس الهجري، هذا دفعهم للبحث عن اصول لهم فادعوا ان واصلاً تتلمذ على يد ابي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية، وابي هاشم تلميذ أبيه محمد، ومحمد تلميذ أبيه الامام علي عليه السلام[١٢].

(*) جامعة البصرة ـ كلية الآداب.

وفي القرن السابع الهجري ظهر ابن ابي الحديد[١٣] المعتزلي (٥٨٦-٦٥٦هـ) الذي ولد ونشأ في المدائن، ثم انتقل إلى بغداد، فدرس علوم اللغة والأدب والكلام والفلسفة حتى اصبح من كبار علماء عصره، وبرز بشكل واضح في الادب والكلام، ففي الادب وضع كتابه (الفلك الدائر على المثل السائر) وهو رد على كتاب المثل السائر لابن الأثير، أمّا في الكلام فقد وضع مؤلفات عدّة. منها (النقيضين)، و(نقض السفيانية) وهو رد على كتاب السفيانية للجاحظ، و(شرح الغرر) وهو شرح لكتاب الغرر للمرتضى. وله مجموعة قصائد عرفت بالقصائد السبع العلويات في مدح الإمام علي عليه السلام، ومن بين كتبه كان كتاب (شرح نهج البلاغة) الذي يقع في عشرين جزءاً، وهو كتاب موسوعي ضم اللغة والأدب والتاريخ والكلام وغيرها من نوادر المعرفة؛ ولذا عدّه «كتاب أدب لا نظر».

ولكن لماذا شرح ابن ابي الحديد وهو معتزلي كتاب نهج البلاغة؟ وما الذي اراد أن يقوله من خلال شرحه هذا؟

أولاً: الملاحظ أنّ المعتزلة واجهوا نقداً شديداً في هذه الفترة وما سبقها منذ القرن الخامس الهجري حول اصل الاعتزال؛ لذا اراد رجال المعتزلة تأصيل الفكر الاعتزالي بإرجاعه إلى مصدر موثوق من قبل الجميع ألا وهو الامام علي عليه السلام وذلك عن طريق اتصال واصل بأبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية. وقد ساعدهم على ذلك ما اثر عن الامام علي عليه السلام من كلام حول التوحيد والنبوة والمعاد وخلق الافعال وغيرها من المسائل الكلامية، مما لا يوجد مثيله لدى احد من الصحابة؛ ولذا نجد ابن ابي الحديد في شرحه للنهج يشرحه شرحاً اعتزالياً؛ ليقول بعد ذلك بان عقائد المعتزلة مأخوذة من كلام الامام علي عليه السلام.

ثانياً: انّ الميزة التي ميّزت معتزلة بغداد قاطبة هو القول بالتفضيل، لذا نجد ابن ابي الحديد يفتتح شرحه بالقول بالتفضيل، ثم يؤكد هذه المسالة في اجزائه

العشرين اينما سنحت له الفرصة[١٤].

ومن أهم المسائل التي تناولها ابن أبي الحديد في كتبه كان مصطلح أهل البيت عليهم السلام الذي لقي اختلافا في الفكر الإسلامي وقد تناوله ابن أبي الحديد لغويا وفقهيا وعقائديا وتاريخيا وفق الرؤية الاعتزالية.

عُرفت تلك الأسرة التي تكونت من علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام باسم (أهل البيت)، الذين وصفوا بأنّهم عترة رسول الله صلى الله عليه وآله ، أي أهله الأدنين ونسله، ولا تشمل رهطه، وان بعدوا[١٥].

ولما قال أبو بكر يوم السقيفة: «نحن عترة رسول الله وبيضته التي فقئت[١٦] عنه»[١٧]، قال ابن أبي الحديد المعتزلي معقبا[١٨]: انّه على سبيل المجاز؛ لأنهم بالنسبة إلى الأنصار عترة له لا في الحقيقة، كما يفاخر العدناني القحطاني، بأنه ابن عم الرسول صلى الله عليه وآله، وهو ليس ابن عمه حقيقة، وإنما مجازا، إذا قورن بالقحطاني.

لكن قول أبي بكر هذا جوبه بالنقد، فقد ذكر المجلسي[١٩] قول أبي بكر ورد الإمام علي عليه السلام، فقال: «فلما بويع احتج على الناس بالبيعة، وأنها صدرت عن أهل الحل والعقد، فقال علي عليه السلام: أما احتجاجك على الأنصار بأنك من بيضة رسول الله صلى الله عليه وآله، ومن قومه فغيرك أقرب نسبا منك إليه، وأما احتجاجك بالاختيار ورضى الجماعة، فقد كان قوم من أجلة الصحابة غائبين لم يحضروا العقد، فكيف ثبت؟!».

فيما علق الشريف المرتضى[٢٠] على قول أبي بكر على فرض صحته، فقال: «فإن قيل: فما تقولون في قول أبي بكر بحضرة جماعة الأمة: (نحن عترة رسول الله وبيضته التي انفقأت عنه) وهو يقتضي خلاف ما ذهبتم إليه.

قلنا: الاعتراض بخبر شاذ يرده ويطعن عليه أكثر الأمة على خبر مجمع عليه

مسلم روايته لا وجه له، على أن قول أبي بكر هذا لو كان صحيحا لم يكن من حمله على التوسع والتجوز بد؛ لأن قرب أبي بكر إلى الرسول في النسب لا يقتضي أن يطلق عليه لفظة " عترة " على سبيل الحقيقة؛ لأنّ بني تيم بن مرة وإن كانوا إلى بني هاشم أقرب ممن بعد عنهم بأب أو أبوين فكذلك من بعد عنهم بأب أو بأبوين أو أكثر من ذلك هو أقرب إلى بني هاشم ممن بعد أكثر من هذا البعد، وفي هذا ما يقتضي أن تكون قريش كلها عترة واحدة، بل يقتضي أن يكون جميع ولد معد بن عدنان عترة؛ لأنّ بعضهم أقرب إلى بعض من اليمن، وعلى هذا التدريج حتى يجعل جميع بني آدم عترة واحدة، فصح بما ذكرناه أن الخبر إذا صح كان مجازا ويكون وجه ذلك ما أراده أبو بكر من الافتخار بالقرابة من نسب الرسول صلى الله عليه وآله وأطلق هذه اللفظة توسعا، وقد يقول من له أدنى شعبة بقوم وأيسر علقة بنسبهم: أنا من بني فلان، على سبيل التوسع، وقد يقول أحدنا لمن ليس بابن له على الحقيقة: إنك ابني وولدي، إذا أراد الاختصاص والشفقة، وكذلك قد يقول لمن لم يلده: أنت أبي، فعلى هذا يجب أن يحمل قول أبي بكر وإن كانت الحقيقة تقتضي خلافه، على أن أبا بكر لو صح كونه من عترة الرسول صلى الله عليه وآله على سبيل الحقيقة لكان خارجا من حكم قوله: (إني مخلف فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي فإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض)؛ لأن الرسول صلى الله عليه وآله قيد ذلك بصفة معلوم، وأنها لم تكن في أبي بكر وهي قوله: (أهل بيتي) ولا شبهة في أنه لم يكن من أهل البيت الذين ذكرنا أن الآية نزلت فيهم واختصتهم، ولا ممن يطلق عليه في العرف أنه من أهل بيت الرسول صلى الله عليه وآله ؛ لأن من اجتمع مع غيره بعد عشرة آباء أو نحوهم لا يقال إنه: من أهل بيته، وإذا صحت هذه الجملة التي ذكرناها وجب أن يكون إجماع العترة حجة؛ لأنّه لو لم يكن بهذه الصفة لم يجب ارتفاع الضلال عن التمسك بالعترة على كل وجه، وإذا كان صلى الله عليه وآله قد بين أن المتمسك بالعترة لا يضل ثبت ما ذكرناه».

والعترة التي بينها الرسول صلى الله عليه وآله هي ما أشار إليها في حديث الثقلين[٢١]: «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي، حبلان ممدودان من السماء إلى الأرض، لا يفترقان حتى يردا علي الحوض»[٢٢].

وأوضح النبي صلى الله عليه وآله في مقام آخر أهل بيته لما طرح عليهم كساءً[٢٣]، فنزل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[٢٤]، فقال الرسول صلى الله عليه وآله: «اللّهُمَّ هؤلاء أهل بيتي، فأذهب الرجس عنهم»، وهم علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام[٢٥]. [٢٦].

وقد نعت الإمام علي عليه السلام العترة بأنها السبب[٢٧]، إذ قال في كلام له عليه السلام: «وهَجَرُوا السَّبَبَ الَّذِي أُمِرُوا بِمَوَدَّتِه»[٢٨]، قال ابن أبي الحديد: وهجروا السبب، يعنى أهل البيت، وهذه إشارة إلى قول النبي صلى الله عليه وآله: «خلفت فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، حبلان ممدودان من السماء إلى الأرض، لا يفترقان حتى يردا عليّ الحوض»[٢٩]، فعبر أمير المؤمنين عليه السلام عن أهل البيت بلفظ " السبب " لما كان النبي صلى الله عليه وآله قال: "حبلان"، والسبب في اللغة: الحبل. وعنى بقوله: " أمروا بمودته"، قول الله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾[٣٠]،[٣١].

ووصف الإمام علي عليه السلام العترة بأنها راية الحق، إذ قال أمير المؤمنين عليه السلام: «وخَلَّفَ فِينَا رَايَةَ الْحَقِّ، مَنْ تَقَدَّمَهَا مَرَقَ، ومَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا زَهَقَ، ومَنْ لَزِمَهَا لَحِقَ، دَلِيلُهَا مَكِيثُ الْكَلَامِ، بَطِيءُ الْقِيَامِ، سَرِيعٌ إِذَا قَامَ، فَإِذَا أَنْتُمْ أَلَنْتُمْ لَه رِقَابَكُمْ، وأَشَرْتُمْ إِلَيْه بِأَصَابِعِكُمْ، جَاءَه الْمَوْتُ فَذَهَبَ بِه، فَلَبِثْتُمْ بَعْدَه مَا شَاءَ اللَّه»[٣٢].

قال ابن أبي الحديد[٣٣]: إن الإمام يشير هنا إلى نفسه وولديه، والأصل في الحقيقة نفسه، إذ وصف نفسه (دَلِيلُهَا مَكِيثُ الْكَلَامِ) أي بطيئة[٣٤]، أما ولداه فهما تابعان له ونسبتهما له كنسبة الكواكب المضيئة مع طلوع الشمس المشرقة، وقد أشار لذلك النبي صلى الله عليه وآله بقوله لهما: وأبوكما خير منكما[٣٥]».

وعد الإمام علي عليه السلام أهل البيت «هُمْ أَزِمَّةُ الْحَقِّ وأَعْلَامُ الدِّينِ وأَلْسِنَةُ الصِّدْقِ، فَأَنْزِلُوهُمْ بِأَحْسَنِ مَنَازِلِ الْقُرْآنِ، ورِدُوهُمْ وُرُودَ الْهِيمِ الْعِطَاشِ»[٣٦]. إن تحت قوله عليه السلام: فأنزلوهم منزلة القرآن سر عظيم، وذلك انه أمر المكلفين بأن يجروا العترة في الإجلال والإعظام والانقياد لها والطاعة لأوامرها مجرى القرآن[٣٧].

ولكن هذه الرؤية ألا تشعر بعصمة العترة؟

أجاب ابن أبي الحديد المعتزلي[٣٨]: «نص أبو محمد بن متويه[٣٩] (رحمه الله تعالى) في كتاب الكفاية، على أن عليا عليه السلام معصوم، وإن لم يكن واجب العصمة، ولا العصمة شرط في الإمامة، لكن أدلة النصوص قد دلت على عصمته، والقطع على باطنه ومغيبه، وأن ذلك أمر اختص هو به دون غيره من الصحابة، والفرق ظاهر بين قولنا: (زيد معصوم)، وبين قولنا: (زيد واجب العصمة)؛ لأنّه إمام، ومن شرط الإمام أن يكون معصوما، فالاعتبار الأول مذهبنا، والاعتبار الثاني مذهب الإمامية»[٤٠].

ثم إن آل البيت عليهم السلام هم (أبواب الحكم) وهي الشرعيات والفتاوي وهم ضياء الأمور، أي العقليات والعقائد[٤١]، قال عليه السلام: «وعِنْدَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ أَبْوَابُ الْحُكْمِ وضِيَاءُ الأَمْرِ»[٤٢]. وهذا المقام العظيم لا يستطيع أن يجسر احد من المخلوقين على ادعائه إلا الإمام علي عليه السلام فلو ادعاه غيره لكذب وكذبه الناس[٤٣].

وقد قال عليه السلام: «نَحْنُ شَجَرَةُ النُّبُوَّةِ، ومَحَطُّ الرِّسَالَةِ، ومُخْتَلَفُ الْمَلَائِكَةِ»[٤٤]؛ ولذا دعا الإمام علي عليه السلام الناس إلى «ورِدُوهُمْ وُرُودَ الْهِيمِ الْعِطَاشِ»[٤٥] [٤٦]، أي الحرص على اخذ العلم والدين منهم[٤٧]، ووصف أمرهم بأنه «صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا يَحْمِلُه إِلَّا عَبْدٌ مُؤْمِنٌ، امْتَحَنَ اللَّه قَلْبَه لِلإِيمَانِ»[٤٨]. والمعنى أنهم صبرٌ على التقوى، أقوياء على احتمال مشاقها، ويجوز أن يكون وضع الامتحان موضع المعرفة؛ لأنّه تحققك الشيء إنما يكون باختياره، ويجوز أن يكون المعنى: ضرب

الله على قلوبهم بأنواع المحن والتكاليف الصعبة لأجل التقوى، ويجوز أن يكون المعنى انه اخلص قلوبهم للتقوى من قولهم: امتحن الذهب، إذا أذابه فخلص إبريزه من خبثه ونفاه[٤٩].

وفي شرحه لقوله عليه السلام: «لَا يُقَاسُ بِآلِ مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وآله مِنْ هَذِه الأُمَّةِ أَحَدٌ، ولَا يُسَوَّى بِهِمْ مَنْ جَرَتْ نِعْمَتُهُمْ عَلَيْه أَبَداً»[٥٠]، قال ابن أبي الحديد المعتزلي: «لا شبهة إن المنعم أعلى واشرف من المنعم عليه، ولا ريب إن محمداً صلى الله عليه وآله وأهله الأدنين من بني هاشم، - لاسيما عليا عليه السلام - انعموا على الخلق كافة بنعمة لا يقدر قدرها، وهي الدعاء إلى الإسلام، والهداية إليه، فمحمد صلى الله عليه وآله وإن كان هدى الخلق بالدعوة التي قام بها بلسانه ويده، ونصرة الله تعالى له بملائكته وتأييده، وهو السيد المتبوع، والمصطفى المنتجب، الواجب الطاعة إلا أن لعلي عليه السلام من الهداية أيضا، وإن كان ثانيا لأول، ومصليا على اثر سابق، ما لا يجحد ولو لم يكن إلا جهاده بالسيف أولاً وثانياً، وما كان بين الجهادين من نشر العلوم، وتفسير القرآن وإرشاد العرب إلى ما لم تكن له فاهمة، ولا متصورة، لكفى في وجوب حقه، وسبوغ نعمته عليه السلام [٥١]، فإن قيل: ... فأي نعمة له عليهم؟ قيل: نعمتان: الأولى منهما، الجهاد عنهم وهم قاعدون، فإن من أنصف علم انه لولا سيف علي عليه السلام لاصطلم[٥٢] المشركون... وقد علمت آثاره في بدر واحد والخندق وخيبر وحنين، وان الشرك فيها فغر فاه، فلولا أن سده بسيفه لالتهم المسلمين كافة[٥٣]، والثانية: علومه التي لولاها لحكم بغير الصواب في كثير من الأحكام وقد اعترف عمر له بذلك، والخبر مشهور، لولا علي لهلك عمر[٥٤]»[٥٥].وقوله «لا بقيت لمعضلة ليس لها أبو الحسن»[٥٦]. وقوله «لا يفتين احد في المسجد وعلي حاضر»[٥٧].

وأضاف: « ويمكن أن يخرج كلامه على وجه آخر؛ وذلك لان العرب تفضل القبيلة التي منها الرئيس الأعظم، على سائر القبائل، وتفضل الأدنى منه نسبا، فالأدنى على سائر آحاد تلك القبيلة، فان بني دارم يفتخرون بحاجب وأخوته،

وبزرارة أبيهم(٥٨) على سائر بني تميم فكذلك لما كان رسول الله ﷺ رئيس الكل، والمنعم على الكل، جاز لواحد من بني هاشم، ولا سيما مثل علي عليه السلام أن يقول هذه الكلمات».(٥٩)

ومن مميزات أهل البيت عليهم السلام أن الصلة وصدقة التطوع والزكاة الواجبة محرمة عليهم، وهم محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليه السلام، وأما غيرهم فتحرم عليهم الزكاة الواجبة، ولا تحرم صدقة التطوع ولا الصلة(٦٠).

وتسائل ابن أبي الحديد: كيف يقال أن الصلة محرمة عليهم، وقد اخذ الحسن والحسين عليهما السلام الصلات من معاوية؟(٦١).

فأجاب ابن أبي الحديد: « كلا! لم يقبلا صلته، ومعاذ الله أن يقبلاها! وإنما قبلا منه ما كان يدفعه إليهما من جملة حقهما من بيت المال، فان سهم ذوي القربى منصوص عليه في الكتاب العزيز ولهما غير سهم ذوي القربى سهم آخر للإسلام من الغنائم» (٦٢).

ولما أشار عليه السلام إلى اختصاص آل البيت عليهم السلام بخصيصة بعد الموت «أَيُّهَا النَّاسُ خُذُوهَا عَنْ خَاتَمِ النَّبِيِّينَ ﷺ إِنَّه يَمُوتُ مَنْ مَاتَ مِنَّا ولَيْسَ بِمَيِّتٍ - ويَبْلَى مَنْ بَلِيَ مِنَّا ولَيْسَ بِبَالٍ»(٦٣).

حمل ابن أبي الحديد هذا الكلام على وجهين.

الأول: أن يكون النبي ﷺ وعلي ومن يتلوهما من أطايب العترة أحياء بأبدانهم التي كانت في الدنيا بأعيانها، قد رفعهم الله تعالى إلى ملكوت سماواته، وعلى هذا لو قدرنا أن محتفرا احتفر تلك الأجداث الطاهرة عقب دفنهم لم يجد الأبدان في الأرض، وقد روي في الخبر النبوي ﷺ مثل ذلك، وهو قوله " إن الأرض لم تسلط علي وأنها لا تأكل لي لحما، ولا تشرب لي دما"(٦٤).

نعم، يبقى الإشكال في قوله عليه السلام: «ويَبْلَى مَنْ بَلِيَ مِنَّا ولَيْسَ بِبَالٍ»(٦٥). فانه إن صح هذا التفسير في الكلام الأول وهو قوله: «إِنَّه يَمُوتُ مَنْ مَاتَ مِنَّا ولَيْسَ بِمَيِّتٍ»(٦٦). فليس يصح في القضية الثانية، وهي حديث البلاء، لأنها تقتضي أن الأبدان تبلى، وذاك الإنسان لم يبلَ، فأحوج هذه الإشكال إلى تقدير فاعل محذوف، فيكون تقدير الكلام: يموت من مات حال موته وليس بميت فيها بعد ذلك من الأحوال والأوقات، ويبلى كفن من بلي منا وليس هو ببالٍ، فحذف المضاف كقوله تعالى: ﴿وَإِلَى مَدْيَنَ﴾(٦٧) أي والى أهل مدين، ولما كان الكفن كالجزء من الميت لاشتماله عليه عبر بأحدهما عن الآخر للمجاورة والاشتمال، كما عبروا عن المطر السماء وعن الخارج المخصوص بالغائط، وعن الخمر بالكأس، ويجوز أن يحذف الفاعل كقوله تعالى: ﴿حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾(٦٨) و﴿فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُومَ﴾(٦٩) وقول حاتم: إذا حشرجت.(٧٠)

الثاني: إن أكثر المتكلمين ذهبوا إلى أن للإنسان الحي الفعال أجزاء أصلية في هذه البنية المشاهدة، وهي اقل ما يمكن أن تأتلف منه البنية التي معها يصح كون الحي حياً، وجعلوا الخطاب متوجها نحوها، والتكليف واردا عليها، وما عداها من الأجزاء، فهي فاصلة ليست داخلة في حقيقة الإنسان، وإذا صح ذلك جاز أن ينتزع الله تلك الأجزاء الأصلية من أبدان الأنبياء والأوصياء، فيرفعها إليه بعد أن يخلق لها من الأجزاء الفاضلة عنها نظير ما كان لها في الدار الأولى، كما قاله من ذهب إلى قيامة الأنفس والأبدان معا، فتنعم عنده، وتلتذ بضروب اللذات الجسمانية، ويكون هذا مخصوصا بهذه الشجرة المباركة دون غيرها؛ ولا عجب فقد ورد في حق الشهداء نحو ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾(٧١).

وعلى الوجه الأول لو إنّ محتفراً احتفر أجداثهم لوجد الأبدان فيها، وان لم يعلم إن أصول تلك البنى قد انتزعت منها، ونقلت إلى الرفيق الأعلى، وهذا الوجه

لا يحتاج إلى تقدير ما قدرناه أولا من الحذف، لان الجسد يبلى في القبر إلا قدر ما انتزع منه، ونقل إلى محل القدس، وكذلك أيضا يصدق على الجسد انه ميت، وان كان أصل بنيته لم يمت، وقد ورد في الخبر الصحيح (إن أرواح الشهداء من المؤمنين في حواصل طيور خضر تدور في أفناء الجنان، وتأكل من ثمارها، وتأوى إلى قناديل من ذهب معلقة في ظل العرش)(٧٢) فإذا جاء هذا في الشهداء، فما ظنك بموالي الشهداء وساداتهم(٧٣).

ونوه ابن أبي الحديد في صفحات متفرقة من كتابه إلى العديد من الجوانب المضيئة في سيرة الخمسة أصحاب الكساء الخمسة، فقد ولد الإمام علي عليه السلام داخل الكعبة المشرفة(٧٤)، وكرم الله وجهه عن الخضوع والسجود للأصنام، فكأنما كان ميلاده إيذانا بعهد جديد للكعبة والعبادة فيها.(٧٥) هذه الفضيلة التي انفرد بها الإمام علي عليه السلام (٧٦)، حتى عرف باسم (وليد الكعبة)(٧٧). حيث الكعبة(٧٨) بيت الله الحرام، أقدس بيت في الوجود، وقد جعله الله سبحانه وتعالى قبلة للموحدين في آخر الزمان رغم وجوده منذ القدم.

ولم تمض إلا فترة قليلة على ولادته عليه السلام، حتى انتقل من بيت الله إلى بيت رسول الله صلى الله عليه وآله فمن الفضائل التي لم يحظ بها سواه عليه السلام هو شرف تربيته في بيت النبي صلى الله عليه وآله ، منذ نعومة أظفاره(٧٩).

إلا إن هذه الفضيلة حاول البعض التقليل من أهميتها، وأرجعوها لأسباب المجاعة التي حلت بقريش، فقد روي: أن قريشاً أصابتها أزمة، فدعا النبي صلى الله عليه وآله عميه العباس وحمزة للتخفيف عن أبي طالب؛ لأنّه كثير العيال قليل المال حسب زعم الرواية، فقال لهم أبو طالب: (إذا تركتم لي عقيلاً فافعلوا ما شئتم)، فأخذ العباس طالباً وأخذ الحمزة جعفراً، بينما أخذ النبي صلى الله عليه وآله علياً، وقال: « قد اخترت من اختاره الله لي» (٨٠).

إنّ الذي يلاحظ على الرواية أعلاه:

١ـ تشير رواية أبو الفرج أن طالباً هو أكبر أولاد أبي طالب عليه السلام، فهو أكبر من عقيل بعشر سنوات، وعقيل أكبر من جعفر بعشر سنوات، وجعفر أكبر من علي عليه السلام بعشر سنوات(٨١). فإذا كان علي ابن ست سنوات، فلا مانع من أخذه من قبل النبي صلى الله عليه وآله وتربيته ولكن هذا لايصح بالنسبة لجعفر وهو ابن ست عشرة سنة ولا بالنسبة لعقيل الذي له من العمر ست وعشرين سنة، والأمر يبدو مستحيلاً بالنسبة لطالب الذي له من العمر ست وثلاثون سنة. مع أن عمر النبي صلى الله عليه وآله والحمزة ست وثلاثون سنة أيضا؟!

لكن الإمام علي عليه السلام يؤكد أن تربيته في بيت النبي صلى الله عليه وآله كانت منذ نعومة أظفاره، إذ يقول: « **وقَدْ عَلِمْتُمْ مَوْضِعِي مِنْ رَسُولِ اللَّه صلى الله عليه وآله بِالْقَرَابَةِ الْقَرِيبَةِ، والْمَنْزِلَةِ الْخَصِيصَةِ، وَضَعَنِي فِي حِجْرِه، وأَنَا وَلَدٌ يَضُمُّنِي إلى صَدْرِه، ويَكْنُفُنِي فِي فِرَاشِه، ويُمِسُّنِي جَسَدَه، ويُشِمُّنِي عَرْفَه، وكَانَ يَمْضَغُ الشَّيْءَ ثُمَّ يُلْقِمُنِيه، ومَا وَجَدَ لِي كَذْبَةً فِي قَوْلٍ ولَا خَطْلَةً فِي فِعْلٍ**» (٨٢) .

٢ـ أن السبب لدعوة النبي صلى الله عليه وآله عميه هو بسبب الأزمة الاقتصادية التي حلت بقريش، ولكن ما بال هذه الأزمة شدت رحالها صوب بيت أبي طالب، إذ لم نسمع بأثر هذه الأزمة على باقي البيوت القرشية؟!

٣ـ ما السبب في إيثار أبي طالب لولده الأوسط عقيل؟!! وكان الأجدر إيثار علياً كونه الأصغر، وبحاجه لرعاية والديه! فهل يريد الرواة الربط ما بين المعتقد المستقبلي لأولاد أبي طالب ومعتقد من رباهم؟! فعقيل بقي مشركاً لأن أباه كان مشركاً حسب زعمهم!! أما طالب فسلك مسلك مربيه العباس فلم يؤمن، ثم خرج في بدر لمحاربة الرسول صلى الله عليه وآله كما فعل العباس!! أما جعفر فاعتنق الإسلام؛ لأن الحمزة قد أسلم، وكذا الحال بالنسبة لعلي عليه السلام فلم يعبد الأصنام لتربيته في بيت النبي صلى الله عليه وآله.

٤ ـ يلاحظ على شخصية طالب أنها شخصية لا أساس لها من الصحة، إذ إنّ كتب التاريخ لم تقدم أي معلومات عن شخصية طالب هذا إلا في هذه الرواية، والإشارة لخروجه في بدر مشركاً! فهل القول بوجود شخصية طالب لمقاصد ما؟! أم إن البعض تصور أن لأبي طالب ولداً اسمه طالب من اسمه أبو طالب، إذ إنّ أبا طالب هو اسماً وليس كنية(٨٣)، كما في اسم أبو لهب وأبو جهل. والظاهر أن أبا طالب عرف بذلك لكثرة استجابته للمطالب.

٥ـ تقول الرواية أن أبا طالب كان كثير العيال قليل المال، والحال غير ذلك، فليس له من الأولاد إلا ثلاثة من الذكور وبنت واحدة هي أم هانىء، إذ لا حظنا أن شخصية طالب لم تقو الأدلة على إثباتها، وإذا استثنينا جعفراً وعقيلاً؛ لأنهما كبيران وقت الأزمة، فلا يبقى إلا الإمام علي عليه السلام وأم هانىء.

٦ـ لم يبق إلا القول أن الرواية وضعت للطعن في تربية الإمام لدى النبي صلى الله عليه وآله وللقول أنها جاءت لأسباب مادية.

كان صلى الله عليه وآله يسدي لعلي عليه السلام من الإحسان والشفقة وحسن التربية حتى بعث صلى الله عليه وآله (٨٤)، إن ولادته عليه السلام في الكعبة، وتربيته في بيت الرسالة، تعني انه « كاد أن يولد مسلماً، بل ولد مسلماً على التحقيق إذا نظرنا إلى ميلاد العقيدة والروح؛ لأنّه فتح عينه على الإسلام، ولم يعرف عبادة الأصنام» (٨٥). إذ يقول عليه السلام: « إِنِّي وُلِدْتُ عَلَى الْفِطْرَةِ» (٨٦).

هنا نتسائل: إن كل مولود يولد على الفطرة، يقول صلى الله عليه وآله: «كل مولود يولد على الفطرة، وإنما أبواه يهودانه وينصرانه» (٨٧).فماذا يقصد الإمام بذلك؟

هنا ابن أبي الحديد يطرح آراء عدّة في تفسير الفطرة:

أولا: إن الإمام عليه السلام لم يولد في الجاهلية، وإنما كانت ولادته قبل البعثة بعشر سنوات، وهذه السنوات العشر يعدها ابن أبي الحديد مقدمة للإسلام

وإرهاصات للنبوة، إذ يقول: «وقد جاء في الأخبار الصحيحة انه صلى الله عليه وآله مكث قبل الرسالة سنين عشراً يسمع الصوت ويرى الضوء، ولا يخاطبه أحد وكان ذلك إرهاصات لرسالته عليه السلام، فحكم تلك السنين العشر حكم أيام رسالته صلى الله عليه وآله فالمولود فيها إذا كان في حجره وهو المتولي لتربيته، مولود في أيام كأيام النبوة، وليس بمولود في جاهلية محضة». وهذا هو وجه المقارنة بمعنى ولادته عليه السلام على الفطرة، وولادة غيره من الصحابة، حيث أكد ابن أبي الحديد إن هذه السنة لها اثر في حياة النبي صلى الله عليه وآله وذلك:

١.إن السنة التي ولد فيها الإمام علي عليه السلام هي السنة التي بدء فيها برسالة الرسول صلى الله عليه وآله، حيث سمع الهتاف من الأحجار والأشجار، وكشف عن بصره، فشاهد أنوارا، وأشخاصا، ولم يخاطب فيها بشيء.

٢.في هذه السنة ابتدأ النبي صلى الله عليه وآله بالتبتل، والانقطاع والعزلة في جبل حراء، فلم يزل به حتى كوشف بالرسالة، ونزل عليه الوحي.

٣. وكان صلى الله عليه وآله يتيمن بتلك السنة، وبولادة علي عليه السلام فيها، ويسميها سنة الخير والبركة؛ وقال لأهله ليلة ولادته، وقد شاهد فيها ما شاهد من الكرامات والقدرة الإلهية، ولم يكن من قبل شاهد ذلك: « لقد ولد لنا الليلة مولود يفتح الله علينا به أبوابا كثيرة من النعمة والرحمة». وقد أكد ابن أبي الحديد صحة ذلك بقوله: وكان كما قال صلوات الله عليه، فأنه عليه السلام كان ناصره والمحامي عنه، وكاشف الغماء عن وجهه، وبسيفه ثبت دين الإسلام، ورست دعائمه وتمهدت قواعده(٨٨).

ثانياً: معنى ولادته على الفطرة أي الفطرة التي لم تتغير، ولم تحل، وذلك إن معنى قوله صلى الله عليه وآله: «كل مولود يولد على الفطرة». إن كل مولود فان الله تعالى قد هيّأه بالعقل الذي خلقه فيه، وبصحة الحواس، والمشاعر، لأن يعلم التوحيد والعدل، ولم يجعل فيه مانعاً يمنعه من ذلك، ولكن التربية والعقيدة في الوالدين، والإلف

لاعتقادهما، وحسن الظن فيهما، يصده عما فطر عليه، وأمير المؤمنين عليه السلام دون غيره، ولد على الفطرة التي لم تحل، ولم يصد عن مقتضاها مانع، لا من جانب الأبوين، ولا من جهة غيرهما، وغيره ولد على الفطرة، ولكنه حال عن مقتضاها، وزال عن موجبها(٨٩).

٤. **ثالثاً**: انه أراد بالفطرة –العصمة- وانه منذ ولد لم يواقع قبيحاً، ولا كان كافراً طرفة عين، ولا مخطئاً ولا غالطاً في شيء يتعلق بالوالدين وقال ابن أبي الحديد "وهذا تفسير الإمامية "(٩٠). ولكنه لم يعلق عليه لا سلباً ولا إيجابا.

وما أن بزغ نور الإسلام حتى كان الإمام علي عليه السلام في مقدمة معتنقيه، حيث يقول: « وسَبَقْتُ إلى الإِيمَانِ» (٩١). ولكن كيف يتفق هذا مع إن هناك من يقول بأسبقية أبي بكر أو زيد؟!(٩٢).

أشار ابن أبي الحديد إن أكثر أهل الحديث يرون أنّ الإمام علياً عليه السلام هو أول من أسلم فقد استعرض روايات – ابن عبد البر- الذي أورد إحدى وعشرين رواية تفيد أسبقية الإمام علي عليه السلام للإسلام، ويقول في نهايتها: « انه لاشك عندنا إن علياً أولهما إسلاما» (٩٣)؛ لذا يقول ابن أبي الحديد: « إن شيوخنا المتكلمين لا يكادون يختلفون في أنّ أول الناس إسلاما علي بن أبي طالب عليه السلام، إلا من عساه خالف في ذلك من أوائل البصريين، فأما الذي تقررت المقالة عليه الآن فهو القول بأنه اسبق الناس إلى الإيمان، لا نكاد نجد اليوم في تصانيفهم وعند متكلميهم والمحققين منهم خلافا في ذلك» (٩٤).

وأضاف: « إن أمير المؤمنين عليه السلام ما زال يدعي ذلك لنفسه، ويفتخر به، ويجعله في أفضليته على غيره، ويصرح بذلك، وقد قال غير مرة: «أنا الصديق الأكبر، والفاروق الأول، أسلمت قبل إسلام أبي بكر، وصليت قبل صلاته» (٩٥).
وكان عليه السلام يقول:

سبقتكم إلى الإسلام طرا غلاما ما بلغت أوان حلمي(٩٦)

وخلص للقول: « والأخبار الواردة في هذا الباب كثيرة جداً، لا يتسع هذا الكتاب لذكرها، فلتطلب من مظانها ومن تأمل كتب السير والتواريخ عرف من ذلك ما قلناه» (٩٧).

ثم أشار إلى إن هذا يطابق قوله عليه السلام «لقد عبدت الله قبل أن يعبده احد من هذه الأمة سبع سنين». وقوله « كنت اسمع الصوت، وأبصر الضوء سنين سبعاً». والرسول صلى الله عليه وآله حينئذٍ صامت، ما أذن له في الإنذار والتبليغ؛ وذلك لأنّه إذا كان عمره يوم إظهار الدعوة ثلاث عشرة سنة، وتسليمه إلى رسول الله صلى الله عليه وآله من أبيه وعمر ه ست سنوات، فقد صح انه كان يعبد الله قبل الناس بأجمعهم سبع سنين، وابن ست تصح منه العبادة إذا كان ذا تمييز على أن عبادة مثله هي التعظيم والإجلال، وخشوع القلب، واستخذاء الجوارح إذا شاهد شيئاً من جلال الله سبحانه وتعالى، وآياته الباهرة، ومثل هذا يوجد عند الصبيان(٩٨). وقد لاحظنا من خلال كلام الإمام أنّ عمره عليه السلام اقل من ست سنوات لما تربى في بيت النبي صلى الله عليه وآله.

ويرى أكثر المعتزلة أنّ عمر الإمام علي عليه السلام يوم اسلم كان ثلاث عشرة سنة(٩٩)، وقد سبق ذلك إرهاصات، حيث كان يسمع رنة الشيطان(١٠٠)، وان الرسول صلى الله عليه وآله قال له: لولا إني خاتم الأنبياء لكنت شريكاً في النبوة، فان لا تكن نبياً، فانك وصي نبي ووارثه بل أنت سيد الأوصياء وإمام الأتقياء(١٠١).

ولما كان رسول الله محمد صلى الله عليه وآله نبياً فقد أصبح الإمام علي عليه السلام وزيراً وذلك يوم الإنذار بعد نزول قوله تعالى: «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» (١٠٢)، فدعا صلى الله عليه وآله بني هاشم وابلغهم وطلب منهم مؤازرته، فلم يؤازره إلا علي عليه السلام (١٠٣).

واستدل ابن أبي الحديد «على انه وزير رسول الله صلى الله عليه وآله من نص الكتاب والسنة، قول الله تعالى: ﴿وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي * هَارُونَ أَخِي * اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي *

وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي﴾(١٠٤). وقال النبي ﷺ في الخبر المجمع على روايته بين سائر فرق الإسلام: «أنت مني بمنزلة هرون من موسى إلا انه لا نبي بعدي»(١٠٥). فاثبت له جميع مراتب هرون من موسى، فأذن هو وزير رسول الله ﷺ وشاد أزره، ولولا انه خاتم النبيين لكان شريكاً في أمره"(١٠٦).

وأكد الإمام عليه السلام على سبقه حتى في الهجرة؛ إذ يقول: «وسَبَقْتُ إلى الإِيمَانِ والْهِجْرَةِ» (١٠٧). ولكن المعروف إن الإمام لم يكن أول من هاجر بل سبقه الكثيرون؛ لأنّه بات في فراش الرسول ﷺ كما هو معلوم.

ويفسر ابن أبي الحديد كلام الإمام علي أعلاه بأنه عليه السلام لم يقل سبقت كل الناس، وإنما سبق المهاجرين، إذ أن سيل الهجرة استمر حتى قبيل فتح مكة في السنة الثامنة من الهجرة(١٠٨).

وأضاف: "إن اللام في الهجرة يجوز أن لا تكون للمعهود السابق، بل تكون للجنس، وأمير المؤمنين عليه السلام سبق أبا بكر وغيره إلى الهجرة التي قبل هجرة المدينة، فان النبي ﷺ هاجر من مكة مراراً يطوف على أحياء العرب، وينتقل من ارض قوم إلى غيرها، وكان علي عليه السلام معه دون غيره"(١٠٩).

ولكن المتتبع لكلام أمير المؤمنين عليه السلام يجد أن له معنى آخر؛ إذ يقول: **«والْهِجْرَةُ قَائِمَةٌ عَلَى حَدِّهَا الأَوَّلِ، مَا كَانَ لِلَّه فِي أَهْلِ الأَرْضِ حَاجَةٌ، مِنْ مُسْتَسِرِّ الإِمَّةِ ومُعْلِنِهَا، لَا يَقَعُ اسْمُ الْهِجْرَةِ عَلَى أَحَدٍ، إِلَّا بِمَعْرِفَةِ الْحُجَّةِ فِي الأَرْضِ، فَمَنْ عَرَفَهَا وأَقَرَّ بِهَا فَهُوَ مُهَاجِرٌ، ولَا يَقَعُ اسْمُ الِاسْتِضْعَافِ عَلَى مَنْ بَلَغَتْه الْحُجَّةُ، فَسَمِعَتْهَا أُذُنُه ووَعَاهَا قَلْبُه»**(١١٠).

لما كانت حقيقة الهجرة ترك منزل إلى آخر لم يكن تخصيصها عرفا بهجرة رسول الله ﷺ ومن تبعه وهاجر إليه من مكة إلى المدينة، مخرجا لها عن حقيقتها وحدها اللغوي، إذ كان أيضا كل من ترك منزله إلى منزل آخر مهاجرا، فمراده عليه السلام

من بقاء الهجرة على حدها بقاء صدقها على من هاجر إليه والى الأئمة من أهل بيته في طلب دين الله، وتعرف كيفية السلوك لصراطه المستقيم كصدقها على من هاجر إلى الرسول ﷺ وفي معناها ترك الباطل إلى الحق وبيان هذا الحكم بالمنقول والمعقول. أما المنقول فمن وجهين: الأول: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً﴾(١١١)، فقد سمى من فارق وطنه وعشيرته في طلب دين الله وطاعته مهاجرا. وتأتي من للعموم، فوجب أن يكون كل من سافر لطلب دين الله من معادنه مهاجرا. الثاني: قول الرسول ﷺ: «المهاجر من هجر ما حرم الله عليه»(١١٢)، وظاهر إن من هاجر معصية الأئمة إلى طاعتهم والاقتداء بهم، فقد هاجر ما حرم الله عليه فكان اسم الهجرة صادقا عليه. وأما المعقول: فلأن المفارق وطنه إلى الرسول ﷺ مهاجر، فوجب أن يكون المفارق لوطنه إلى من يقوم مقامه من ذريته الطاهرين مهاجرا لصدق حد الهجرة في الموضعين، ولان المقصود من الهجرة ليس إلا اقتباس الدين وتعرف كيفية سبيل الله، وهذا المقصود حاصل ممن يقوم مقام الرسول ﷺ من الأئمة الطاهرين عليهم السلام بحيث لا فرق بين النبوة والإمامة، ولا مدخل لأحد هذين الوصفين في تخصيص مسمى الهجرة بمن قصد الرسول ﷺ دون من قصد من الأئمة فوجب عموم صدقه على من قصدهم(١١٣).

لقد وضع أمير المؤمنين عليه السلام شرطاً أساسياً في مصداق الهجرة، بقوله: « لا يقع اسم الهجرة على أحد إلا بمعرفة الحجة في الأرض، فمن عرفها، وأقر بها، فهو مهاجر»(١١٤) يعني انه لا يستحق احد إطلاق اسم المهاجر عليه، ووصفه بالهجرة إلا بمعرفة حجة الله في أرضه والإيمان به، وهذا الحجة هو النبي ﷺ في زمانه والأئمة المعصومون القائمون مقامه بعده(١١٥).

إن اشتراط "المعرفة" بقوله "فمن عرفها" إن الفرد يعد مهاجرا بشرط الخروج إلى الإمام والسفر إليه، أو المراد بالمعرفة المعرفة المستندة إلى المشاهدة والعيان،

ويحتمل أن يكون المراد أنّ مجرد معرفة الإمام والإقرار بوجوب اتباعه كافٍ في إطلاق اسم الهجرة كما هو ظاهر الجزء الأخير من الكلام. فمعرفة الإمام والإقرار به في زمانه قائم مقام الهجرة المطلوبة في زمان الرسول صلى الله عليه وآله ١١٦.

لقد كان الإمام علي عليه السلام ذا صلة وثيقة بالنبي صلى الله عليه وآله حيث أنهما ذوا أصل واحد « فآباؤه آباء رسول الله، وأمهاته أمهات رسول الله، وهو منوط لحمه ودمه، لم يفارقه منذ خلق الله آدم، إلى أن مات عبد المطلب بين الأخوين عبد الله وأبي طالب، وأمهما واحدة، فكان منهما سيدا الناس؛ هذا الأول وهذا التالي، وهذا المنذر وهذا الهادي»(١١٧).

ولذا كان الإمام علي عليه السلام بالنسبة للنبي صلى الله عليه وآله «شعاع من شمسه، وغصن من غرسه، وقوة من قوى نفسه، ومنسوب إليه نسبة الغد إلى يومه، واليوم إلى أمسه، فما هما إلا سابق ولاحق، وقائد وسائق، وساكت وناطق، ومجل ومصل، سيفا لمحة البارق، وأنارا سدنة الغاسق، صلى الله عليهما ما استخلب خبير وتناوح حراء وثبير(١١٨)»(١١٩).

وكان الإمام يفتخر بهذه العلاقة ويقول:

محمد النبي أخي وصهري وحمزة سيد الشهداء عمي(١٢٠)

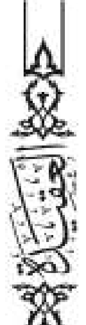
هذه القرابة القريبة بينهما سببها « كونه في حجره، ثم حامى عنه ونصره عند إظهار الدعوة دون غيره من بني هاشم، ثم ما كان بينهما من المصاهرة التي أفضت إلى النسل الأطهر دون غيره من الأصهار»(١٢١).

بل وصل الأمر إن شبه ابن أبي الحديد ومعاصريه سياسة النبي صلى الله عليه وآله والظرف الذي عاشه بسياسة الإمام والظرف الذي عاش فيه، إذ يقول: « وإذا تأملت أحواله في خلافته كلها وجدتها هي مختصرة من احوال رسول الله صلى الله عليه وآله في حياته، كأنها نسخة مستنسخة منها، في حربه وسلمه، وسيرته وأخلاقه، وكثرة

شكايته من المنافقين من أصحابه والمخالفين لأمره، وإذا أردت أن تعلم ذلك علماً واضحاً، فأقرأ سورة براءة ففيها الجم الغفير من المعنى الذي اشرنا إليه»(١٢٢).

ولما كان الإمام علي عليه السلام ابن عم الرسول صلى الله عليه وآله في النسب وأخاه ولحمه ودمه، وفضائله مشتقة من فضائل الرسول صلى الله عليه وآله، وهو قبس من نوره، وثانيه على الحقيقة ولا ثالث لهما؛ لذا نجد سيرته عليه السلام جارية نفس مجرى سيرة الرسول صلى الله عليه وآله (١٢٣).

وحينما شرح كلام الإمام علي عليه السلام في أقسام أصحابه، قال ابن أبي الحديد: « إن حاله كانت مناسبة لحال النبي صلى الله عليه وآله ومن تذكر أحوالهما وسيرتهما، وما جرى لهما إلى أن قبضا، علم تحقيق ذلك»(١٢٤).



ولذا نجده عليه السلام يقول لأصحابه: « واللَّه مَا أَسْمَعَكُمُ الرَّسُولُ شَيْئاً، إِلَّا وهَا أَنَا ذَا مُسْمِعُكُمُوه، ومَا أَسْمَاعُكُمُ الْيَوْمَ بِدُونِ أَسْمَاعِكُمْ بِالأَمْسِ، ولَا شُقَّتْ لَهُمُ الأَبْصَارُ، ولَا جُعِلَتْ لَهُمُ الأَفْئِدَةُ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ، إِلَّا وقَدْ أُعْطِيتُمْ مِثْلَهَا فِي هَذَا الزَّمَانِ، ووَاللَّه مَا بُصِّرْتُمْ بَعْدَهُمْ شَيْئاً جَهِلُوه، ولَا أُصْفِيتُمْ بِه وحُرِمُوه، ولَقَدْ نَزَلَتْ بِكُمُ الْبَلِيَّةُ، جَائِلًا خِطَامُهَا ...»(١٢٥).

ولقد علق ابن أبي الحديد على كلام الإمام علي عليه السلام قائلاً: «... المخاطبون وان كانوا نوعاً واحداً متساوياً، إلا أن المخاطب مختلف الحال، وذلك لأنك وان كنت ابن عمه في النسب وأخاه ولحمه ودمه، وفضائلك مشتقة من فضائله، وأنت قبس من نوره، وثانيه على الحقيقة، ولا ثالث لكما؛ إلا انك لم ترزق القبول الذي رزقه، ولا انفعلت نفوس الناس لك حسب انفعالها له، وتلك خاصية النبوة التي امتاز بها عنك»(١٢٦).

هذه الرؤية في توافق السيرتين أكدها أيضا شيخ ابن أبي الحديد وهو أبو جعفر النقيب(١٢٧)، ثم قال: « انظر إلى أخلاقهما وخصائصهما، هذا شجاع وهذا شجاع، هذا فصيح وهذا فصيح، هذا سخي جواد وهذا سخي جواد، وهذا عالم

بالشرائع والأمور الإلهية، وهذا عالم بالفقه والشريعة والأمور الإلهية الدقيقة الغامضة، وهذا زاهد في الدنيا غير نهم ولا مستكثر منها، وهذا زاهد في الدنيا تارك لها غير متمتع بلذاتها، وهذا مذيب نفسه في الصلاة والعبادة، وهذا مثله. وهذا غير محبب إليه شيء من الأمور العاجلة إلا النساء وهذا مثله. وهذا ابن عبد المطلب بن هاشم، وهذا في قعدده، أبواهما إخوان لأب واحد دون غيرهما من بني عبد المطلب، وربي محمد ﷺ في حجر والد هذا أبي طالب، فكان جاريا عنده مجرى احد أولاده. ثم لما شب ﷺ، وكبر استخلصه من أبي طالب وهو غلام، فربى في حجره مكافأة لصنيع أبي طالب به، فامتزج الخلقان، وتماثلت السجيتان، وإذا كان القرين بالقرين، فما ظنك بالتربية والتثقيف الدهر الطويل! »(١٢٨).

وأردف قائلاً: « فواجب أن تكون أخلاق محمد ﷺ كأخلاق أبي طالب، وتكون أخلاق علي عليه السلام كأخلاق أبي طالب أبيه، ومحمد عليه السلام مربيه، وان يكون الكل شيمة واحدة، وسوساً واحدا، وطينة مشتركة ونفساً غير منقسمة ولا متجزئة، وألا يكون بين بعض هؤلاء وبعض فرق ولا فضل، لولا أن الله تعالى اختص محمدﷺ برسالته، واصطفاه لوحيه، لما يعلمه من مصالح البرية في ذلك، ومن إن اللطف به أكمل، والنفع بمكانه أتم واعم، فامتاز برسول الله ﷺ بذلك عمن سواه، وبقي ما عدا الرسالة على أمر الاتحاد، والى هذا المعنى أشار ﷺ: "أخصمك بالنبوة فلا نبوة بعدي، وتخصم الناس بسبع"(١٢٩). وقال له أيضا " أنت مني بمنزلة هرون من موسى، إلا انه لا نبي بعدي" فأبان نفسه منه بالنبوة، واثبت له ما عداها من جميع الفضائل والخصائص مشتركا بينهما»(١٣٠).

هذه العلاقة الوثيقة بين النبي ﷺ والإمام علي عليه السلام نجدها تتمثل أيضا في الأيام الأخيرة من عمر النبي ﷺ حيث كان علي عليه السلام إلى جواره، إذ لم يرسله ضمن سرية أسامة بن زيد إلى الشام، ثم هو الذي تولى غسله ﷺ وكفنه ودفنه.

إذ لما مرض ﷺ دعا أسامة بن زيد بن حارثة، وقال له: سر إلى مقتل أبيك فأوطئهم الخيل فقد وليتك على هذا الجيش(١٣١). وكان ضمن الجيش وجوه المهاجرين وفيهم أبو بكر وعمر(١٣٢) ، فيما لم يذكر أي مصدر أن الإمام علياً عليه السلام كان ضمن الجيش، وهذا فيه دلالة على مدى اختصاصه بالرسول ﷺ.

وقد أكد هذه الحقيقة الإمام علي عليه السلام بقوله مخاطباً الرسول ﷺ بعد وفاته «وفَاضَتْ بَيْنَ نَحْرِي وصَدْرِي نَفْسُكَ» (١٣٣).

ولكن روي عن السيدة عائشة أنها قالت: «توفي رسول الله صلى الله عليه [وآله] وسلم بين سحري ونحري» (١٣٤). لذا حاول ابن أبي الحديد التوفيق بين الروايتين بقوله « الله اعلم بحقيقة هذا الحال، ولا يبعد عندي أن يصدق الخبران معاً، بأن يكون رسول الله ﷺ وقت الوفاة مستنداً إلى علي وعائشة جميعاً، فقد وقع الاتفاق على انه مات وهو حاضر لموته، وهو الذي كان يقلبه بعد موته، وهو الذي كان يعلله ليالي مرضه، فيجوز أن يكون مستنداً إلى زوجه وابن عمه، ومثل هذا لا يبعد وقوعه في زماننا هذا، فكيف في ذلك الزمان الذي كان النساء فيه والرجال مختلطين، لا يستتر البعض عن البعض، فإن قلت: فكيف تعمل بآية الحجاب، وما صح من استتار أزواج الرسول ﷺ عن الناس بعد نزولها؟ قلت قد وقع اتفاق المحدثين كلهم على أن العباس كان ملازماً للرسول ﷺ أيام مرضه في بيت عائشة، وهذا لا ينكره أحد فعلى القاعدة التي كان العباس ملازمه ﷺ كان علي عليه السلام ملازمه، وذلك يكون بأحد أمرين: إما بأن نساءه لا يستترن من العباس وعلي لكونهما أهل الرجل وجزءاً منه. أو لعل النساء كن يختمرن باخمرتهن، ويخالطن الرجال فلا يرون وجههن، وما كانت عائشة وحدها في البيت عند موته، بل كان نسائه كلهن في البيت، وكانت ابنته فاطمة عند رأسه ﷺ» (١٣٥).

إن الذي يلاحظ على الروايتين أعلاه:

١ ـ تعدد رواة القائلين بان النبي صلى الله عليه وآله مات بين سحر الإمام وصدره عليه السلام، واقتصار القائلين على عائشة عليها وعلى ابن أختها عروة بن الزبير المعروف بعدائه اللدود للإمام علي عليه السلام .

٢ ـ أنّ الذي يستقرئ الروايات التي تتحدث عن الأيام الأخيرة للنبي صلى الله عليه وآله ليشهد الدور الكبير للإمام والسيدة فاطمة عليها السلام دون سواهما .

٣ ـ أنّ الملاحظ أنّ رواية السيدة عائشة لم تأت لتوضح أن النبي صلى الله عليه وآله مات بين سحرها ونحرها، وإنما لتنفي الوصية عن الإمام عليه السلام . وكأنها وضعت لهذا الغرض.

٤ ـ فهل وضعت الرواية من قبل عروة بن الزبير باعتباره من ضمن اللجنة التي وضعها معاوية لاختلاق فضائل مقابل فضائل الإمام علي عليه السلام ؟!

ومن خلال استعراضه لأحداث وفاة الرسول صلى الله عليه وآله ومراسيم تجهيزه ودفنه لاحظ ابن أبي الحديد أنّ الإمام علياً عليه السلام كان المتصدي لكل لذلك، إذ يقول: « من تأمل هذه الأخبار، علم أنّ علياً عليه السلام كان الأصل والجملة والتفصيل في أمر الرسول صلى الله عليه وآله وجهازه، ألا ترى أنّ أوس بن خولي(١٣٦) لا يخاطب أحدا من الجماعة غيره، ولا يسأل غيره في حضور الغسل والنزول في القبر! ثم انظر إلى كرم علي عليه السلام وسجاحة أخلاقه وطهارة شيمته، كيف يضن بمثل هذه المقامات الشريفة عن أوس؛ وهو رجل غريب من الأنصار، فعرف له حقه واطلبه بما طلبه! فكم بين هذه السجية الشريفة، وبين قول من قال: لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما غسل الرسول صلى الله عليه وآله إلا نساؤه(١٣٧)، ولو كان في ذلك المقام غيره من أولى الطباع الخشنة وأرباب الفظاظة والغلظة(١٣٨)، وقد سأل اوس ذلك لزجر وانتهر ورجع خائباً»(١٣٩).

وبعد وفاته صلى الله عليه وآله كان الإمام علي عليه السلام شديد الورع في ما يرويه عن النبي صلى الله عليه وآله

حيث بلغ من تعظيمه له، وإجلاله لقدره واحترام حديثه، ألا يرويه إلا بألفاظه، لا بمعانيه، ولا بأمر يقتضي فيه إلباسا وتعمية، ولو كان مضطراً إلى ذلك ترجيحاً للجانب الذي على جانب مصلحته في خاص نفسه(١٤٠).

ولقد أثار ذلك التساؤل لدى ابن أبي الحديد فتوجه نحو شيخه أبي جعفر النقيب قائلاً: قد وقفت على كلام الصحابة وخطبهم فلم أر فيها من يعظم رسول الله صلى الله عليه وآله تعظيم هذا الرجل، ولا يدعو كدعائه، فإنا قد وقفنا من نهج البلاغة، ومن غيره على فصول كثيرة مناسبة لهذا الفصل، تدل على جلال عظيم، وتبجل شديد منه لرسول الله صلى الله عليه وآله.

فأجاب أبو جعفر: إن علياً عليه السلام كان قوي الإيمان برسول الله صلى الله عليه وآله، والتصديق له، ثابت اليقين، قاطعا بالأمر، متحققاً له، وكان مع ذلك يحب رسول الله صلى الله عليه وآله لنسبته منه، وتربيته له، واختصاصه به من دون أصحابه، وبعد فشرفه له؛ لأنهما نفس واحدة في جسمين: الأب واحد، والدار واحدة؛ والأخلاق متشابهة، فإذا عظمه، فقد عظم نفسه، وإذا دعا إليه، فقد دعا إلى نفسه، ولقد كان يود أن تطبق دعوة الإسلام مشارق الأرض ومغاربها، لان جمال ذلك لاحق به، وعائد عليه، فكيف لا يعظمه ويبجله ويجتهد في إعلاء كلمته(١٤١).

ونتيجة لكل ذلك أصبح الإمام علي عليه السلام وريثاً للرسول صلى الله عليه وآله في كل شيء، حتى فيما كانت العرب تعتقده من ثارات، إذ « إن كل دم أراقه رسول الله صلى الله عليه وآله بسيف علي عليه السلام وبسيف غيره، فان العرب بعد وفاته صلى الله عليه وآله عصبت تلك الدماء بعلي بن أبي طالب عليه السلام وحده؛ لأنّه لم يكن في رهطه من يستحق في شرعهم وسنتهم وعاداتهم أن يعصب به تلك الدماء إلا بعلي وحده، وهذه عادة العرب إذا قتل منها قتلى طالبت بتلك الدماء القاتل، فان مات أو تعذرت عليها مطالبته، طالبت به امثل الناس من أهله... ومن نظر في أيام العرب ووقائعها ومقاتلها عرف ما ذكرناه»(١٤٢).

السيدة فاطمة عليها السلام:

ومما امتاز به الإمام علي عليه السلام على سائر الأمة، وعد من فضائله؛ زواجه من السيدة فاطمة بنت النبي محمد صلى الله عليه وآله (١٤٣)، فقد كان عليه السلام يفتخر بذلك قائلاً: « ومِنَّا خَيْرُ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ» (١٤٤).

قال ابن أبي الحديد: « يعني فاطمة عليها السلام، نص رسول الله صلى الله عليه وآله على ذلك، لا خلاف فيه. وقد تواتر الخبر عنه صلى الله عليه وآله أنّه قال: فاطمة سيدة نساء العالمين(١٤٥)، أما بهذا اللفظ بعينه، أو لفظ يؤدي هذا المعنى. روي أنّه قال، وقد رآها تبكي عند موته: ألا ترضين أن تكوني سيدة نساء هذه الأمة(١٤٦). وروي انّه قال: سادات نساء العالمين أربع: خديجة بنت خويلد، وفاطمة بنت محمد، وآسية بنت مزاحم، ومريم بنت عمران»(١٤٧) (١٤٨).

وناقش ابن أبي الحديد أيهما شرف بالآخر الإمام علي أم فاطمة عليهما السلام؟

تسائل ابن أبي الحديد أولا: ما المقصود بالأفضل؟

١.إن أريد بالأفضل الأجمع للمناقب التي تتفاضل بها الناس، نحو العلم والشجاعة ونحو ذلك، فعلي أفضل.

٢.وان أريد بالأفضل: الأرفع منزلة عند الله، فالذي استقر عليه رأي المتأخرين من أصحابنا، إن علياً ارفع المسلمين كافة عند الله تعالى بعد رسول الله صلى الله عليه وآله من الذكور والإناث، وفاطمة امرأة من المسلمين، وان كانت سيدة نساء العالمين ويدل على ذلك انه قد ثبت أنّه أحبّ الخلق إلى الله تعالى بحديث الطائر(١٤٩)، وفاطمة من الخلق، وأحب الخلق إليه سبحانه أعظم ثواباً يوم القيمة على ما فسره المحققون من أهل الكلام.

٣. وان أريد بالأفضل الأشرف نسباً، ففاطمة أفضل؛ لأنّ أباها سيد ولد آدم

من الأولين والآخرين، فليس في آباء علي عليه السلام مثله ولا مقارنة.

٤. وان أريد بالأفضل: من كان رسول الله صلى الله عليه وآله اشد عليه حنواً، وأمس به رحماً، ففاطمة أفضل؛ لأنها ابنته، وكان شديد الحب لها، والحنو عليها جداً، وهي اقرب إليه نسباً من ابن العم، لا شبهة في ذلك[١٥٠].

ثانياً: تساءل ابن أبي الحديد هل علي شرف بفاطمة أم فاطمة شرفت به؟

فأجاب: « إن علياً عليه السلام كانت أسباب شرفه وتميزه على الناس متنوعة، فمنها ما هو متعلق بفاطمة عليها السلام، ومنها ما هو متعلق بابيها صلوات الله عليه، ومنها ما هو مستقل بنفسه. فأما الذي هو مستقل بنفسه، فنحو شجاعته، وعفته، وحلمه وقناعته، وسجاحة أخلاقه، وسماحة نفسه، وأما الذي هو متعلق برسول الله صلى الله عليه وآله فنحو علمه، ودينه، وزهده، وعبادته، وسبقه إلى الإسلام، وأخباره بالغيوب. وأما الذي يتعلق بفاطمة عليها السلام فنكاحه لها، حتى صار بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وآله الصهر المضاف إلى النسب والسبب، وحتى أنّ ذريته منها صارت ذرية لرسول الله صلى الله عليه وآله، وأجزاء من ذاته عليه السلام؛ وذلك لأنّ الولد إنما يكون من مني الرجل ودم المرأة، وهما جزءان من ذاتي الأب والأم، ثم هكذا أبدا في ولد الولد ومن بعده من البطون دائماً. فهذا هو القول في شرف علي عليه السلام بفاطمة فأما شرفها به، فإنها وان كانت ابنة سيد العالمين إلا أنّ كونها زوجة علي أفادها نوعا من شرف آخر زائداً على ذلك الشرف الأول؛ ألا ترى أنّ أباها لو زوجها أبا هريرة أو انس بن مالك لم يكن حالها في العظمة والجلالة كحالها الآن، كذلك لو كان بنوها وذريتها من أبي هريرة وانس بن مالك، لم يكن حالهم في أنفسهم كحالهم الآن»[١٥١].

لذا لم يتزوج الإمام علي على فاطمة عليها السلام طيلة حياتها الشريفة شأنه شأن الرسول صلى الله عليه وآله بعدم زواجه في حياة خديجة عليها السلام. إلا أنّ هناك رواية تفيد أن الإمام علياً عليه السلام أراد أن يتزوج على فاطمة حينما خطب جويرية بنت أبي جهل.

ففي استعراض ابن أبي الحديد[١٥٢] لما جاء به –أبو جعفر الاسكافي[١٥٣]- قال الأخير: إن أبا هريرة روي الحديث الذي معناه أنّ علياً عليه السلام خطب ابنة أبي جهل في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله فأسخطه، فخطب على المنبر، وقال لاها الله! لا تجتمع ابنة ولي الله وابنة عدو الله أبي جهل! إن فاطمة بضعة مني يؤذيني ما يؤذيها، فان كان علي يريد ابنة أبي جهل فليفارق ابنتي، وليفعل ما يريد. أو كلاما هذا معناه، والحديث مشهور من رواية الكرابيسي[١٥٤].

وأضاف ابن أبي الحديد: «هذا الحديث أيضا مخرج في صحيحي مسلم[١٥٥] والبخاري[١٥٦] عن المسور بن مخرمة الزهري، وقد ذكره المرتضى في كتابه المسمى تنزيه الأنبياء والأئمة[١٥٧]، وذكر انه رواية حسين الكرابيسي، وانه مشهور بالانحراف عن أهل البيت عليهم السلام، وعداوتهم والمناصبة لهم فلا تقبل روايته»[١٥٨].

ثم قال: «وعندي إن هذا الخبر لو صح لم يكن على أمير المؤمنين فيه غضاضة، ولا قدح؛ لأنّ الأمة مجمعة على انه لو نكح ابنة أبي جهل، مضافاً إلى نكاح فاطمة عليها السلام لجاز؛ لأنّه داخل تحت عموم الآية المبيحة للنساء الأربع؛ فابنة أبي جهل المشار إليها كانت مسلمة؛ لأنّ هذه القصة، كانت بعد فتح مكة، وإسلام أهلها طوعاً وكرهاً، ورواة الخبر متوافقون على ذلك، فلم يبق إلا انه إن كان هذا الخبر صحيحاً فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله، لما رأى فاطمة عليها السلام قد غارت وأدركها ما يدرك النساء، عاتب علياً عليه السلام عتاب الأهل، وكما يستثبت الوالد رأي الولد ويستعطفه إلى رضا أهله وصلح زوجته، ولعل الواقع كان بعض هذا الكلام فحرف وزيد فيه»[١٥٩].

وأضاف: «لو تأملت أحوال النبي صلى الله عليه وآله مع زوجاته، وما كان يجري بينه وبينهن من الغضب تارة، والصلح أخرى، والسخط تارة والرضا أخرى، حتى بلغ الأمر إلى الطلاق مرة، والى الايلاء مرة، والى الهجر مرة والقطيعة مرة، وتدبرت ما

ورد في الروايات الصحيحة مما كن يلقينه عليه السلام به، ويسمعنه إياه، لعلمت إن الذي عاب الحسدة والشانئون علياً عليه السلام به بالنسبة إلى تلك الأحوال قطرة من البحر المحيط، ولو لم يكن إلا قصة مارية، وما جرى بين رسول الله صلى الله عليه وآله وبين تينك الامراتين من الأحوال والأقوال، حتى انزل فيها قرآن يتلى في المحاريب، ويكتب في المصاحف، وقيل لهما ما لا يقال للاسكندر ملك الدنيا لو كان حياً، منابذاً لرسول الله صلى الله عليه وآله ﴿وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ﴾ (١٦٠)، ثم أردف ذلك بالوعد والتخويف «عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُنَّ مُسْلِمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا﴾(١٦١)، الآيات بتمامها، ثمّ ضرب لهما مثلاً امرأة نوح وامرأة لوط اللتين خانتا بعليهما، فلم يغنيا عنهما من الله شيئاً وتمام الآية معلوم(١٦٢)، فهل ما روي في الخبر من تعصب فاطمة عليها السلام على علي عليه السلام وغيرتها من تعريض بني المغيرة له بنكاح عقيلتهم، إذا قويس إلى هذه الأحوال وغيرها مما كان يجري إلا كنسبة التأفيف إلى حرب البسوس(١٦٣)! ولكن صاحب الهوى والعصبية لا علاج له"(١٦٤).

وختاما ما هو تفسير هذه الحادثة؟

- هل هي مجرد فكرة طرحها الإمام علي عليه السلام على النبي صلى الله عليه وآله ولكن النبي كره ذلك؛ لذا عزف عنها الإمام كما صورتها إحدى روايات الحاكم(١٦٥) بدون ذلك التهويل الذي صورته الروايات الأخرى؟

- أم أنها فكرة بني المغيرة، ولا علاقة للإمام بذلك، وقد تكون تلك الفكرة من باب خلق إشكال بين النبي صلى الله عليه وآله والإمام علي عليه السلام ولكنها لم تنجح؟

- أم إن الرواية موضوعة لتكون مصداقاً لقوله صلى الله عليه وآله لفاطمة عليها السلام: فاطمة بضعة مني من أغضبها فقد أغضبني؟ كما أدلى بذلك ابن تيمية(١٦٦).

إن :

١. معرفة حقيقة النبي صلى الله عليه وآله بصفته نبيا مرسلا وانه «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى» (١٦٧)، والوحي لا يضاد الوحي.

٢. معرفة طبيعة العلاقة التي تربط النبي صلى الله عليه وآله بالإمام علي عليه السلام من جهة، والإمام علي بفاطمة عليها السلام من جهة أخرى وهي طبيعة ايجابية.

٣. اقتصار مصدر الرواية على طفل في السادسة من عمره أو شخص لم يدخل المدينة إلا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله أو شخص مجهول.

٤. عدم استغلال خصوم الإمام علي عليه السلام هذه الحادثة للتشنيع به.

كل ذلك دليل على أن الحادثة قد بولغ فيها كثيرا إن لم نقل أنها موضوعة(١٦٨) !!؟

***

كانت فاطمة عليها السلام وحيدة يوم وفاة أبيها صلى الله عليه وآله؛ لذلك كان ثقل فراقه صلى الله عليه وآله عظيما عليها، فكانت تندبه قائلة: "يا أبتاه! جنة الخلد مثواه، يا أبتاه! عند ذي العرش مأواه! يا أبتاه! كان جبريل يغشاه! يا أبتاه لست بعد اليوم أراه!". ويشار إلى أنها "كانت تشوب هذه الندبة بنوع من التظلم والتألم لأمر يغلبها"(١٦٩).

ويذكر أنها تحاملت نحو القبر الشريف، وألقت بنفسها عليه مغشياً عليها، فلما أفاقت أخذت حفنة من تراب القبر، وأدنتها من عينيها اللتين قرحهما البكاء وراحت تشمها وتقول:

مــاذا على مــن شــم تربــة احمــد	**ألا يشـــم مـــدى الزمـــان غواليـــا**
صــبت عليّ مصـــائب لـــو أنهـــا	**صــبت على الأيــام عــدن لياليــا**(١٧٠)

ولم تطل حياتها بعد النبي صلى الله عليه وآله إلا أشهراً حيث توفيت وهي في الثامنة

عشرة من عمرها وكان لوفاتها ومن قبل وفاة النبي صلى الله عليه وآله وقع عظيم في نفس الإمام علي عليه السلام؛ لذا قال:

أرى علل الدنيا علي كثيرة	وصاحبها حتى الممات عليل
لكل اجتماع من خليلين فرقة	وكل الذي دون الفراق قليل
وإنّ افتقادي فاطماً بعد احمد	دليل على أن لا يدوم خليل(١٧١)

ونختم كلامنا عن فاطمة الزهراء بكلمة للعقاد جديرة بالتأمل، إذ يقول: "ان في كل دين صورة للأنوثة الكاملة المقدسة يتخشع بتقديسها المؤمنون، كأنما هي آية الله من ذكر وأنثى، فإذا تقدست في المسيحية صورة مريم العذراء، ففي الاسلام لا جرم ان تتقدس صورة فاطمة البتول. ولقد اخذت الزهراء مكانها الرفيع بين اعلام النساء في التاريخ واقترن اسمها بمئات الشهداء، وظل اسم المنتسبين اليها يقض مضاجع الحكام،... وكان لأكبر دولة اسلامية شرف الانتساب إليها خلال ثلاثة قرون او تزيد بل كان الانتساب اليها من اقوى الدعائم، ليس لأنها بنت نبي وزوجة امام وأم لآلاف الشهداء الذين استشهدوا في سبيل الضعفاء والمحرومين والمعذبين فحسب، بل لأنها رافقت دعوة ابيها منذ بدايتها، وتأصلت في نفسها حتى اصبحت وكأنها جزء من كيانها وطبيعتها تمدها بالثبات على الحق، والدفاع عن المظلومين مهما كان الثمن غاليا. وظلت تكافح وتناضل إلى ان فارقت الدنيا تاركة صورة للأنوثة الكاملة المقدسة يقدسها مئات الملايين من البشر، وكأنها من اقدس آيات الله التي خلقها فيما خلق من بني الانسان منذ بداية الخليقة وحتى نهايتها" (١٧٢).

الحسن والحسين عليهما السلام:

ومن فضائل الامام علي عليه السلام أنّه رزق بولدين كان لهما الاثر الاكبر في تاريخ الامة الاسلامية من زوجته السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام وهما الحسن والحسين

اللذين قال فيهما رسول الله ﷺ إنّهما سيدا شباب اهل الجنة.(١٧٣)، لذا كان الامام علي عليه السلام يفتخر بهما ويقول:

وسبطا احمد ولداي منها فأيكم له سهم كسهمي(١٧٤)

وكان رسول الله ﷺ يدعوهما ولداه ويقول: « لكل بني انثى عصبة ينتمون إليها إلا ولد فاطمة فانا وليهم وأنا عصبتهم» (١٧٥)، وقال أيضا « ان الله تعالى جعل ذرية كل نبي في صلبه، وجعل ذريتي في صلب علي بن ابي طالب» (١٧٦).

وقد ناقش ابن ابيالحديد مسألة: هل يجوز ان يقال ان الحسن والحسين عليهما السلام وولدهما ابناء رسول الله وذرية رسول الله ونسل رسول الله؟

قال: « نعم؛ لأنّ الله تعالى سماهم (أبناءه) في قوله تعالى (نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ)(١٧٧)، وإنما عنى الحسن والحسين ولو اوصى لولد فلان بمال دخل فيه اولاد البنات وسمّى الله تعالى عيسى ذرية ابراهيم في قوله (ومن ذريته داود وسليمان) إلى ان قال (ويحيى وعيسى)(١٧٨) ولم يختلف اهل اللغة في ان ولد البنات من نسل الرجل».

وفسر ابن ابي الحديد قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾(١٧٩). بان ذلك يعني به زيد بن حارثة؛ لأنّ العرب كانت تقول (زيد بن محمد). على عادتهم في تبني العبيد، فأبطل الله تعالى ذلك، ونهى عن سنة الجاهلية وقال: "انّ محمدا ﷺ ليس ابا لواحد من الرجال البالغين المعروفين بينكم ليعتزى اليه بالنبوة، وذلك لا ينفي كونه ابا للأطفال، الذين تطلق عليهم لفظة الرجال كإبراهيم والحسن والحسين(١٨٠).

وتساءل ابن ابي الحديد: هل ان ابن البنت ابن على الحقيقة ام المجاز؟ فقال: « لذاهب أن يذهب إلى أنّه حقيقة اصلية لأنّ اصل الاطلاق الحقيقة، وقد يكون

اللفظ مشترك بين مفهومين وهو في احدهما أشهر ولا يلزم من كونه اشهر في أحدهما إلا يكون حقيقة في الآخر ولذاهب أن يذهب إلى أنّه حقيقة عرفية، وهي التي كثر استعمالها، وهي في الاكثر مجاز، حتى صارت حقيقة في العرف كالراوية للمزادة، والسماء للمطر، ولذاهب أن يذهب إلى كونه مجازاً قد استعمله الشارع، فجاز اطلاقه في كل حال، واستعماله كسائر المجازات المستعملة».

وأضاف ابن أبي الحديد: « ومما يدل على اختصاص ولد فاطمة دون بني هاشم كافة بالنبي صلى الله عليه وآله انه ما كان يحل له صلى الله عليه وآله ان ينكح بنات الحسن والحسين عليهما السلام ولا بنات ذريتهما، وان بعدت وطال الزمان ويحل له نكاح بنات غيرهم من بني هاشم من الطالبيين وغيرهم، وهذا يدل على مزيد من الاقربية وهي كونهم أولاده؛ لأنّه ليس هناك من القربى غير هذا الوجه؛ لأنهم ليسوا اولاد أخيه ولا اولاد أخته ولا هناك وجه يقتضي حرمتهم عليه، إلا كونه والداً لهم وكونهم اولاداً له. فان قلت: قد قال الشاعر:

بنـــونا بنـــو ابنـــائنا وبناتنا بنوهن ابناء الرجال الاباعدِ(181)

وقال حكيم العرب: اكثم بن صيفي(182) في البنات يذمهن: انهن يلدن الاعداء ويورثن البعداء.

قلت: انما قال الشاعر ما قاله على المفهوم الأشهر وليس في قول اكثم ما يدل على نفي بنوتهم، وإنما ذكر انهن يلدن الأعداء وقد يكون ولد الرجل لصلبه عدواً، قال الله تعالى (إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ)(183)، ولا ينفي كونه عدوا كونه أبناً(184). ولذلك جعل الامام علي عليه السلام الولاية في التصرف بأمواله إلى الحسن والحسين عليهما السلام لشرفهما من الرسول صلى الله عليه وآله، وقد عد ابن ابي الحديد ذلك (رمز وإزراء بمن صرف الامر عن اهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله مع وجود من يصلح للأمر أي كان الاليق بالمسلمين والأولى ان يجعلوا الرئاسة بعده لأهله، قربة إلى رسول

الله صلى الله عليه وآله وتكريما لحرمته وطاعة له وأنفة لقدره صلى الله عليه وآله ان تكون ورثته سوقة يليهم الاجانب ومن ليس من شجرته واصله. ألا ترى ان هيبة الرسالة والنبوة في صدور الناس اعظم اذا كان السلطان والحاكم في الخلق من بيت النبوة وليس يوجد مثل هذه الهيبة والجلال في نفوس الناس للنبوة اذا كان السلطان الاعظم بعيد النسب من صاحب الدعوة عليه السلام)[١٨٥].

وقد عقد ابن ابي الحديد فصلا عن الامام الحسن عليه السلام [١٨٦] وقال في تحليله لصلح الحسن مع معاوية بان السبب يكمن في فقدان الحسن للأنصار، فلا حيلة له ثم قال: "والذي خاض الغمرات مع عدم الانصار هو الحسين عليه السلام؛ ولهذا عظم عند الناس قدره[١٨٧].

وأكد ابن ابي الحديد ان مكانتهما عند المعتزلة هي التساوي في الفضيلة، «اما الحسن فلوقوفه مع قوله تعالي ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا﴾[١٨٨] وأمّا الحسين فلإعزاز الدين»[١٨٩]. اما الحسين عليه السلام فقد عده ابن ابي الحديد من اباة الضيم، فقال (سيد اهل الإباء الذي علم الناس الحمية والموت تحت ظلال السيوف اختياراً له على الدنية، ابو عبد الله الحسين بن علي بن ابي طالب عليه السلام، عرض عليه الامان وأصحابه فانف من الذل وخاف من ابن زياد ان يناله بنوع من الهوان ان لم يقتله فاختار الموت على ذلك).

حتى كأن ابيات ابي تمام ما قيلت إلا في الحسين:

وقد كان فوت الموت سهلا فرده	**اليه الحفاظ المر والخلق الوعر**
ونفس تعاف الضيم حتى كأنه	**هو الكفر يوم الروع او دونه الكفر**
فأثبت في مستنقع الموت رجله	**وقال لها :من تحت اخمصك الحشر**
تردي ثياب الموت حمرا فما أتى	**لها الليل إلا وهي من سندس خضر**[١٩٠]

وأشار ابن ابي الحديد لوصف رجل شارك في حرب الإمام الحسين عليه السلام

مشيراً للجانب البطولي لدى الحسين وأصحابه، فقال: « قيل لرجل شهد يوم الطف مع عمر بن سعد: ويحك! اقتلتم ذرية رسول الله صلى الله عليه وآله! فقال: عضضت بالجندل، انك لو شهدت ما شهدنا لفعلت ما فعلنا، ثارت علينا عصابة، ايديها في مقابض سيوفها، كالأسود الضارية، تحطم الفرسان يمينا وشمالاً، وتلقي انفسها على الموت، لا تقبل الأمان ولا ترغب في المال، ولا يحول له حائل بينها، وبين الورود على حياض المنية، او الاستيلاء على الملك، فلو كففنا عنها رويدا لأتت على نفوس العسكر بحذافيرها، فما كنا فاعلين لا ام لك"(١٩١).

النص المتقدّم وان كان يمثل تبريرا لأولئك الذين قتلوا الإمام الحسين عليه السلام، لكنه يشير إلى انهم رفضوا السلامة المشوبة بالذل والأموال، وقبلوا الموت؛ لأنهم رأوا عزهم فيه، وقد انتقد ابن ابي الحديد الجاحظ؛ لتجاهله ما حدث بكربلاء قائلاً: «هذا ايضا تحامل من ابي عثمان (الجاحظ)، هلا ذكر قتلى الطفوف وهم عشرون سيدا من بيت واحد، قتلوا في ساعة واحدة، وهذا ما لم يقع مثله في الدنيا لا في العرب ولا في العجم، ولما قتل حذيفة بن بدر يوم الهباءة(١٩٢) وقتل معه ثلاث او اربعة من اهل بيته ضربت العرب بذلك الامثال واستعظموه، فجاء يوم الطف (جرى الوادي فطم على القرى)(١٩٣) » (١٩٤).

وقد فسر ابن ابي الحديد موقف الجاحظ هذا بقوله: "لقد غلبت البصرة وطينتها على إصابة رأيه" (١٩٥).

يلاحظ مما مر أن المنهج العقلي الذي اعتمده ابن أبي الحديد المعتزلي أخذ بيده للقول بأن أهل البيت عليهم السلام هم أصحاب الكساء الخمسة، مؤكداً صحة حديث الكساء بالقرآن والأحاديث النبوية، فضلا عن الوقائع التاريخية.

* هوامش البحث *

(١) وهو العلم الذي يختص بدراسة الذات الإلهية وصفاتها؛ لذا يعد اشرف العلوم؛ لأنّ شرف العلم بشرف المعلوم، ومعلومه اشرف الموجودات، فكان هو اشرف العلوم. عنه ينظر: الجاحظ: رسالة صناعة الكلام ص٤٩-٥٨، ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة: ١/ ١٧، ٩/ ٢٥٧، ابن خلدون: المقدمة ص٨٢٦. الجرجاني: التعريفات ص١٢٧، ١٥١، صبحي: في علم الكلام ١/ ١٥-٢٠، بدوي: مذاهب الإسلاميين ١/ ٧-٣٢ . الفضلي: خلاصة علم الكلام: ص٩ ـ ٣٢٧.

(٢) هو أبو القاسم غيلان بن مسلم الدمشقي، مولى تتلمذ على يد الحسن بن محمد بن الحنفية، وصف بأنه واحد دهره في العلم والزهد والدعاء إلى الله وتوحيده وعدله، ظهر أيام عمر بن عبد العزيز وجرت بينهما مكاتبات، ثم ولاه الخزائن ورد المظالم، فأمر ببيع تلك الخزائن وما رده من المظالم، ولمّا تولى هشام بن عبد الملك الحكم صلبه. ابن قتيبة: المعارف ص٤٨٤، القاضي: فرق وطبقات المعتزلة: ص٣٨-٤١. ابن نباته: سرح العيون ص٢٠١-٢٠٣. ابن المرتضى: طبقات المعتزلة: ص٢٥-٢٧. بدوي: مذاهب الإسلاميين: ص ١٠٢ ـ ١٢٠ .

(٣) ابن المرتضى: طبقات المعتزلة: ص ٢٦ .

(٤) من الموالي كان يسكن الجزيرة الفراتية واتصل بمروان بن محمد لما تولى الأخير الجزيرة لهشام بن عبد الملك وكان الجعد مؤدباً لمروان، قتله خالد القسري؛ لنفيه الصفات. ينظر: ابن الأثير: اللباب ١/ ٢٣٠. ابن نباتة: سرح العيون: ص٢٠٣، ابن تغري: النجوم الزاهرة: ١/ ٣٢٢. الحفني: موسوعة الفرق: ص١٩٨-١٩٩.

(٥) النصرالله: شرح نهج البلاغة: ص ٨ .

(٦) هو أبو حذيفة واصل بن عطاء الغزال، مولى ولد سنة (٨٠ هـ) بالمدينة المنورة، قيل تتلمذ على يد محمد بن الحنفية، وولده أبي هاشم لكن ذلك مثار شك، وبعد انتقاله إلى البصرة تتلمذ على يد الحسن البصري وتشير روايات خصوم المعتزلة إلى انشقاقه عن مجلس أستاذه اثر اختلافه معه حول الموقف من مرتكب الكبيرة، ثم أصبح صاحب مقالة والتف حوله الأتباع والأنصار، فأرسل عدداً منهم للأمصار لبث آرائه، وألف عدّة مؤلفات في موضوعات متفرقة، ونتيجة لكل ذلك تشكلت باسمه فرقة تدعى الواصلية؛ ولأنه ألثغ بالراء لذا كان لا يستعملها في كلامه لاقتداره على إيراد المترادفات، مات سنة (١٣١هـ). لمزيد من التفاصيل ينظر: ابن عطاء: الخطبة الخالية من الراء (نوادر المخطوطات): ٢/ ١١٨-١٣٦، البلخي: باب ذكر المعتزلة ص٦٤-٦٨، ابن النديم: الفهرست: ص١٠ (تراجم ملحقة بآخر الكتاب)،الشريف

المرتضى: الامالي١/ ١٥٤-١٧٥،١٥٦-١٨٠، البغدادي: الفرق بين الفرق ص٨١ ـ ٨٤، الشهرستاني: الملل والنحل ص٣٦-٣٨، ياقوت الحموي: معجم الأدباء ٦/ ٢٧٩٣ـ ٢٧٩٥، الجرجاني: التعريفات ص١٧٨ ،٢٠٢، ابن المرتضى: طبقات المعتزلة ص٢٨-٣٥، بدوي: مذاهب الإسلاميين: ١/ ٧٣-٩٦، النصرالله: واصل بن عطاء متكلما ص٢٣٥ ـ ٢٦٥.

(٧) ابن المرتضى: طبقات المعتزلة: ص ٣ .

(٨) بدأت بالبصرة على يد واصل بن عطاء، ومن أشهر رجالاتها عمرو بن عبيد، وأبو الهذيل العلاف، وإبراهيم بن سيار النظام، والجاحظ، وأبو علي الجبائي وابنه أبي هاشم الجبائي، والقاضي عبد الجبار. لمزيد من التفاصيل عنها ينظر: عماد إسماعيل النعيمي: مدرسة البصرة الاعتزالية ص٥ ـ ٧٦.

(٩) يعد بشر بن المعتمر مؤسس هذه المدرسة، كان كوفيا فانتقل لبغداد، وقد تميزت عن معتزلة البصرة بالرغبة بتطبيق الاعتزال عملياً، إذ قاد رجالاتها ما عرف تاريخيا باسم محنة خلق القرآن، في محاولة لتطبيق آرائهم عمليا، وليس نظريا كما هو الحال في مدرسة البصرة الاعتزالية، ومن أشهر رجالات معتزلة بغداد الجعفريان، وأبو جعفر الإسكافي، والخياط، وأبو القاسم الكعبي، وابن أبي الحديد. لمزيد من التفاصيل ينظر: صبحي: في علم الكلام ١/ ٢٨٣-٢٨٧. الراوي: ثورة العقل: ص٩٤-٩٥.

(١٠) هو الوزير البويهي اسماعيل واول من لقب بالصاحب (٣٢٦-٣٥٨)، ينظر: ابن الجوزي: المنتظم ٧ / ١٧٩ ـ ١٨١ . القفطي: انباه الرواة :١ / ٢٠١- ٢٠٣ . ياقوت الحموي: معجم الادباء ٦/ ١٦٨ -٣١٧ . الخوانساري: روضات الجنات ٢/ ١٩-٤٣.

(١١) زهدي جار الله: المعتزلة ص١٥٨-٢١٣ .

(١٢) القاضي: فرق وطبقات المعتزلة ص١٧-١٨ . ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ١/ ١٧، ٦/ ٣٧١ . ابن المرتضى: طبقات المعتزلة ص٥-٧ .

(١٣) تنظر ترجمته: الحوادث الجامعة لمؤلف مجهول ص٣٦٦ . الكتبي: فوات الوفيات ٢/ ٢٥٩-٢٦٢ . ابن كثير: البداية والنهاية ١٣/ ١٩٩-٢٠٠ . ولمزيد من التفاصيل والتحليلات ينظر: رسالة الماجستير الموسومة " ابن ابي الحديد سيرته وآثاره الادبية والنقدية " لعلي جواد محي الدين (الصفحات جميعها).

(١٤) لمزيد من التفاصيل عن هذا الموضوع ينظر: النصرالله: الإمام علي عليه السلام في فكر معتزلة بغداد ص١٧ ـ ٧٤٠.

(١٥) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة: ٦/ ٣٧٥.



(١٦) (فقأ) الفاء والقاف والهمزة، يدل على فتح الشيء وتفتحه، يقال: تفقأت السحابة عن مائها إذا أرسلته، كأنها تفتحت عنه، ومن ذلك الفقوء وهي السابياء الذي ينفرج عن رأس المولود، ومنه فقأت عينه أفقؤها، أي شقها، وفي حديث أَبي بكر: تَفَقَّأَتْ أَي انْفَلَقَتْ وانْشَقَّتْ. ابن فارس: معجم مقاييس اللغة ٤/ ٤٤٢، الزمخشري: أساس البلاغة ص٧٢٢، ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر ٣/ ٤٦١، ابن منظور: لسان العرب ١/ ١٢٣.

(١٧) الزمخشري: أساس البلاغة ص٦١٢، البهوتي: كشاف القناع ٤/ ٣٤٧ .

(١٨) شرح نهج البلاغة: ٦/ ٣٧٥.

(١٩) بحار الأنوار ٢٩/ ٦١٠.

(٢٠) الشافي في الإمامة ٣/ ١٢٤ ـ ١٢٦..

(٢١) لمزيد من الدراسة والتحليل عن هذا الحديث ينظر: نجم الدين العسكري: حديث الثقلين ص ٢ ـ ١٧٠، الميلاني: حديث الثقلين (تواتره ـ فقهه) ص٧ ـ ٢٠٩.

(٢٢) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة: ٩/ ١٣٣، وأخرجه الحاكم النيسابوري: المستدرك على الصحيحين ٣/١١٨، ١٦٣. النووي: تهذيب الأسماء واللغات ١/ ١/١٥٩، ٣٤٧. الخوارزمي: المناقب ص٩٣. سبط ابن الجوزي: تذكرة خواص الأمة ص٣٢٢-٣٢٣. الهيتمي: الصواعق المحرقة في الرد على الرافضة والزندقة ص١٢٤، ١٤٧-١٤٨.

(٢٣) عن هذا الحديث ينظر لمزيد من الدراسة والتحليل: الأنصاري: حديث الكساء في مصادر الحديث ص٢ ـ ٩١.

(٢٤) سورة الأحزاب الآية ٣٣.

(٢٥) أخرجه الحاكم النيسابوري: المستدرك على الصحيحين ٣/ ١١٧، ١٤٣، ١٥٨-٦٠. ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة: ٦/ ١٦٩، ٣٧٥-٣٧٦. ابن تيمية: منهاج السنة النبوية في الرد على الرافضة والقدرية ٢/ ١٢١.

(٢٦) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة: ٦/ ١٦٩، ٣٧٥-٣٧٦. ولمزيد من الدراسة والتحليل، ينظر: الميلاني: آية التطهير ص٧ ــ ٣٤.

(٢٧) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة: ٩/ ١٣٣.

(٢٨) الشريف الرضي: نهج البلاغة ص٢٠٩.

(٢٩) الصدوق: كمال الدين ص٢٣٩، ابن ميثم البحراني: شرح نهج البلاغة ٣/ ٢١٩، المجلسي: مرآة العقول ٢٦/ ٣٣٥.

(٣٠) سورة الشورى الآية ٢٣.



(٣١) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ٩/ ١٣٣.

(٣٢) الشريف الرضي: نهج البلاغة: ص١٤٦، ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة: ٧/ ٨٤.

(٣٣) شرح نهج البلاغة: ٦/ ٣٧٦.

(٣٤) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة: ٧/ ٨٥.

(٣٥) عن الحديث النبوي ينظر: ابن عبد ربه: العقد الفريد ٤/ ٣١٢. القاضي النعمان المغربي: شرح الأخبار ٢/ ٣٧٤، الحاكم الحسكاني: شواهد التنزيل لقواعد التفضيل ١/ ٤٥٥، ابن شهر آشوب: مناقب آل أبي طالب ٣/ ١٥٨، ابن البطريق: عمدة عيون صحاح الأخبار ص٤٠٧، الصبان: إسعاف الراغبين ص١١٦. وفي لفظ: «وأبوهما خير منهما». ينظر: ابن ماجه: سنن ابن ماجه ١/ ٤٤، الحميري: قرب الإسناد ص١١١، الصدوق: علل الشرائع ١/ ١٧٤، القاضي النعمان المغربي: دعائم الإسلام ١/ ٣٧، الطبرسي: الاحتجاج ١/ ١٧١، الهيثمي: مجمع الزوائد ٩/ ١٨٣.

(٣٦) الشريف الرضي: نهج البلاغة ص١٢٠، ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة: ٦/ ٣٧٣.

(٣٧) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة: ٦/ ٣٧٦.

(٣٨) المصدر نفسه: ٦/ ٣٧٦-٣٧٧.

(٣٩) ابن متويه: هو أبو محمد الحسن بن احمد بن متوية (ت ٤٦٩هـ) من معتزلة البصرة، تتلمذ على يد القاضي عبد الجبار وله مؤلفات عدّة في الكلام اكد في كتابه الكفاية تفضيل الامام علي عليه السلام (واحتج لذلك وأطال في الاحتجاج). تنظر ترجمته وعقيدته: الجشمي: الطبقتان الحادية عشرة والثانية عشرة: ص٣٨٩. ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ١/ ٨، ابن المرتضى: طبقات المعتزلة: ص١١٩، صبحي: في علم الكلام ١/ ٢٧٢. النصرالله: الإمام علي عليه السلام في فكر معتزلة البصرة ص١١٠.

(٤٠) عن رؤية الإمامية ينظر: المفيد: أوائل المقالات ص٣٩، ٦٥، المطهري: الامامة ص١٠١ ـ ١٠٨، السبحاني: محاضرات في الإلهيات ص٣٦٩ ـ ٣٧٤، العاملي: بداية المعرفة ص٢٤٥.

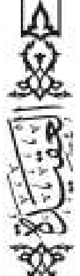
(٤١) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة: ٧/ ٢٨٩.

(٤٢) الشريف الرضي: نهج البلاغة: ص١٧٦.

(٤٣) شرح نهج البلاغة: ٧/ ٢٨٩.

(٤٤) الشريف الرضي: نهج البلاغة ص١٦٢، ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة: ٧/ ٢١٨.

(٤٥) ابن السكيت الأهوازي: ترتيب إصلاح المنطق ص٤١٢، الجوهري: الصحاح ٥/ ٢٠٦٣، أبو هلال العسكري: جمهرة الأمثال ١/ ٥٦٦.



(٤٦) الشريف الرضي: نهج البلاغة ص١٢٠، الراوندي: منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة ١/ ٣٧٣، ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة: ٧/ ٢١٨، ابن ميثم البحراني: شرح نهج البلاغة ٢/ ٢٩٩.

(٤٧) شرح نهج البلاغة: ٦/ ٣٧٧.

(٤٨) الشريف الرضي: نهج البلاغة ص٢٨٠.

(٤٩) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة: ١٣/ ١٠١، ١٠٥.

(٥٠) الشريف الرضي: نهج البلاغة ص٤٧.

(٥١) لمزيد من التفاصيل ينظر: النصرالله: الإمام علي عليه السلام مصدر الفكر الإسلامي ص١٤٩ ـ ٢٠٨.

(٥٢) اصطلم القوم: أبيدوا من أصلهم. واصطلم الشيء: لم يبق منه شيء. الفراهيدي: العين ٧/ ١٢٩، ابن سيدة: المخصص ج٣ق٣ (السفر الثاني عشر) ص١٤٣، ابن منظور: لسان العرب ١/ ٨٠٠، الزبيدي: تاج العروس ٢/ ٤٧١.

(٥٣) عن دور الإمام علي عليه السلام الجهادي ينظر: النصرالله: الإمام علي عليه السلام في فكر معتزلة بغداد ص٢٥٥ ـ ٢٧٦، المياحي: الامام علي عليه السلام دراسة في فكره العسكري ص١٥ ـ ٢٠٠.

(٥٤) ينظر: القاضي: المغني٢٠/ ٢/ ١٣. ابن عبد البر: الاستيعاب في أسماء الأصحاب ٣/ ١١٠٣. الخوارزمي: المناقب ص٣٩. سبط ابن الجوزي: تذكرة خواص الأمة ص١٤٧. ابن تيمية :منهاج السنة النبوية ٤/ ١٦٠. الجويني: فرائد السمطين ص٣٣٧-٣٥١. ابن الصباغ: الفصول المهمة ص١٧. المناوي: فيض القدير ٤/ ٣٥٧.

(٥٥) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة: ١/ ١٤٠-١٤١.

(٥٦) ينظر: ابن سعد: الطبقات الكبرى ٢/ ٣٣٩. ابن عبد البر: الاستيعاب ٣/ ١١٠٣. البلوي: الف باء ١/ ٢٢٢. ابن الجوزي: صفة الصفوة ١/ ٣١٤. الاربلي: كشف الغمه١/ ١١٦. الجويني: فرائد ص٣٤٤-٥. ابن كثير: البداية والنهاية ٧/ ٣٥٩-٣٦٠. ابن حجر: الاصابة ٢/ ٥٠٩. تهذيب التهذيب ٧/ ٣٣٧. ابن الصباغ: الفصول المهمة ص١٧. السيوطي: تاريخ الخلفاء ص١٧١. الهيتمي: الصواعق ص١٢٥. القسطلاني: ارشاد الساري ٣/ ١٩٥. قال ابن المسيب: ولهذا القول سبب وهو ان ملك الروم كتب إلى الخليفة عمر يساله عن مسائل فلم يجد جوابا الا عند علي عليه السلام . انظر نص المسائل في سبط ابن الجوزي: تذكرة ص١٣٣-١٤٧.

(٥٧) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة: ١٥/ ٢٤٧.

(٥٨) عرف هذا البيت بالوفاء، وبأنهم حضان الملوك، فقد تربى مالك بن المنذر بن ماء السماء

لديهم. ينظر المبرد: الكامل في اللغة والأدب ١/ ١٧٠. أبو هلال العسكري: جمهرة الأمثال ١/ ٢٦١. ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ١٥ / ١٢٨ ـ ١٢٩، القلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشا ١/ ٣٧٩. الآلوسي: بلوغ الإرب في فنون الأدب ١/ ٣١١.

(٥٩) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة: ١/ ١٤١-١٤٢.

(٦٠) المصدر نفسه: ١١/ ٢٤٩.

(٦١) المصدر نفسه: ١١/ ٢٤٩.

(٦٢) يقصد الخمس. المصدر نفسه: ١١/ ٢٤٩.

(٦٣) الشريف الرضي: نهج البلاغة: ص١٢٠.

(٦٤) روى ما يشابهه: ابن سعد: الطبقات الكبرى ٢/ ٢٩٩، ابن كثير: البداية والنهاية ٥/ ٢٨٩، المتقي الهندي: كنز العمال ١٥/ ٥٧٧، الصالحي: سبل الهدى والرشاد ١٢/ ٣٣٥.

(٦٥) الشريف الرضي: نهج البلاغة ص١٢٠.

(٦٦) المصدر نفسه: ص١٢٠..

(٦٧) سورة الأعراف: الآية ٨٥.

(٦٨) سورة ص: الآية ٣٢.

(٦٩) سورة الواقعة: الآية ٨٣.

(٧٠) قال حاتم:

أماوي ما يغني الثـــــراء عن الفتى   إذا حشرجت يوما وضاق بها الصدر

ديوانه ص٥٠.

(٧١) سورة آل عمران الآية ١٦٩.

(٧٢) أخرجه مالك: الموطأ ١ / ٣٢٨. ابن حنبل: المسند ٦ / ٣٨٦.

(٧٣) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة: ٦/ ٣٧٧-٣٧٩.

(٧٤) تواترت الاخبار على أن ولادة امير المؤمنين عليه السلام كانت في جوف الكعبة. ينظر: الحميري: ديوان السيد الحميري ص١٥٥، الفاكهي: أخبار مكة ٣/٢٢٦، المسعودي: إثبات الوصية ص١٣٣، مروج الذهب ٢/٣٥٨، الصدوق: الأمالي: ص١١٦، علل الشرائع ١/ ١٣٥، معاني الأخبار ص٦٢، الحاكم النيسابوري: المستدرك على الصحيحين ٣/ ٥٥٠، الشريف الرضي: خصائص الأئمة ص٢٥، المفيد: الإرشاد ص٧، مسار الشيعة ص٥٩، المقنعة ص٤٦١، البستي المعتزلي: المراتب ص٥٩ ـ ٦٠، الشريف المرتضى: القصيدة المذهبة ص١١٩، حسين بن عبد الوهاب: عيون المعجزات ص٢٧ ـ ٢٨، الطوسي: الأمالي: ص٩٨٠



ـ ٩٨٣، تهذيب الأحكام ٦/ ١٩، مصباح المتهجد ص٨٠٥، ٨١٩، العلوي: المجدي في أنساب الطالبيين ص١١، الكراكجي: كنز الفوائد ١/ ٢٥٥، ابن المغازلي: مناقب علي بن أبي طالب ص٥٨ ـ ٥٩، ابن الفتال النيسابوري: روضة الواعظين ١/ ١٩٢ ـ١٩٣، ٢٠٠، الطبرسي: إعلام الورى بأعلام الهدى ص١٥٣، تاج المواليد ص١٢، عماد الدين الطبري: بشارة المصطفى ص٢٦ ـ ٢٨، الراوندي: الخرائج والجرائح ١/ ١٧١، ٢/ ٨٨٨، ابن شهر آشوب: مناقب آل أبي طالب ٢/ ٢١ ـ ٢٥، ابن البطريق الحلي: عمدة الأخبار ص٢٤، ٢٧ ـ ٢٨، الشامي الموصلي: النعيم المقيم ص١٢٩، سبط ابن الجوزي: تذكرة خواص الأمة ص١٠، ابن ابي الحديد: شرح نهج البلاغة ١/ ١٤، الكنجي الشافعي: كفاية الطالب ص٤٠٦ ـ ٤٠٨، ابن شاذان: الفضائل ص٣٦، ١٣٥، ابن طاووس: إقبال الأعمال ص٦٥٥، اليقين ص١٩١، الإربلي: كشف الغمة ١/ ٦٠ ـ ٦٢، ابن جبر: نهج الإيمان ص٦٦٠، الشامي: الدر النظيم ص٢٢٥، ٢٣٤ ـ ٢٣٥، العلامة الحلي: كشف اليقين ص١٧ ـ ٢٠، نهج الحق وكشف الصدق ص٢٣٢ ـ ٢٣٣، الجويني الشافعي: فرائد السمطين ١/ ٤٢٥ ـ ٤٢٦، الذهبي: تلخيص المستدرك ٣/ ٥٥٠، الزرندي الحنفي: معارج الوصول ص٤٩، نظم درر السمطين ص٨٠، ابن الصباغ المالكي: الفصول المهمة ص١٣، الشهيد الأول: المزار ص٨٩ ـ ٩١، ٩٥، الصفوري الشافعي: نزهة المجالس ٢/ ٢٠٤ ـ ٢٠٥، ابن عنبة: عمدة الطالب ص٥٨، الديلمي: إرشاد القلوب ٢/ ٢١١، البياضي: الصراط المستقيم ٢/ ٢١٥، الكفعمي: المصباح ص٥١٢، الديار بكري: تاريخ الخميس ١/ ٢٧٩، الحلبي: السيرة الحلبية ١/ ١٥٤، ٣/ ٤٠٥، التستري: إحقاق الحق ص١٩٨، البحراني: غاية المرام ص١٣، مدينة المعاجز ١/ ٤٥، المجلسي: بحار الأنوار ٣٥/ ٧ ـ٢٣، عبد الباقي العمري: ديوانه ص٩٧، الآلوسي: سرح الخريدة في شرح القصيدة العينية ص١٥، الشبلنجي: نور الأبصار ص٣٦، حبيب الله الخوئي: منهاج البراعة ١/ ٢١٦ ـ ٢١٨، الشنقيطي: كفاية الطالب ص٣٧، العقاد: عبقرية الإمام ص٤٣، النصرالله: فضائل أمير المؤمنين المنسوبة لغيره، الحلقة الأولى (الولادة في الكعبة) ص١٥٠ ـ ٢٠١.

(٧٥) العقاد: عبقرية الامام علي ص٤٣.

(٧٦) هناك روايات لولادة حكيم بن حزام في الكعبة، لكنها روايات مراسيل. انظر ابن بكار: جمهرة نسب قريش ص٣٥٣. ابن حبيب: المحبر ص١٧٦. ولمزيد من التفاصيل ينظر: النصرالله: المبالغة في الصحابة (حكيم بن حزام أنموذجا) ص١٥٨ ـ١٧٢.

(٧٧) لقد وضع الجلالي كتابا باسم وليد الكعبة، وهو مطبوع سنة ١٤٢٥هـ.

(٧٨) الكعبة لغة: كعبت الشيء أي ربعته، والكعبة: البيت المربع، وسمي البيت الحرام بالكعبة لتكعبيه اي تربيعه، والعرب تسمى المكان المرتفع كعبة. ابن منظور: لسان العرب ٢/ ٢١٣.

(٧٩) لعل البعض أراد أن يخلق لأمير المؤمنين عليه السلام في هذه الفضيلة منافسا، فأشاروا لتبني النبي صلى الله عليه وآله زيد بن حارثة ابنا له.

(٨٠) البلاذري: انساب الاشراف ٢/ ٩٠. ابو الفرج الأصفهاني: مقاتل الطالبيين ص١٥. الحاكم: المستدرك على الصحيحين ٣/ ٦٦٧. الخوارزمي: المناقب ص١٧. ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ١/ ١٥.

(٨١) مقاتل الطالبيين ص٢٦.

(٨٢) الشريف الرضي: نهج البلاغة، ص٣٠٠، ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ١٣/ ١٩٧.

(٨٣) قال الحاكم النيسابوري: «وقد تواترت الاخبار بان أبا طالب كنيته اسمه». المستدرك على الصحيحين ٣/ ١٠٨.

(٨٤) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ١/ ١٥.

(٨٥) العقاد: عبقرية الامام ص٤٣. يرى المقريزي أن الإمام علياً عليه السلام لم يكن مشركا حتى يدعى إلى الإسلام كغيره. ينظر: إمتاع الأسماع ١/ ٣٤.

(٨٦) الشريف: الرضي: نهج البلاغة ص٩٢، ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ٤/ ٥٤.

(٨٧) اخرجه: مسلم: الصحيح ١٦/ ٢٠٧. ٢٤٠. البيهقي: سنن ٦/ ٢٠٢. الترمذي: صحيح ٨/ ٣٠٣-٤. ابن حزم: الفصل ٣/ ١٦٨، ٤/ ١٣١-١٣٤.

(٨٨) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ٤/ ١١٤-١١٥.

(٨٩) المصدر نفسه: ٤/ ١١٥.

(٩٠) المصدر نفسه: ٤/ ١١٥-١١٦.

(٩١) الشريف: الرضي: نهج البلاغة ص٩٢، ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ٤/ ٥٤.

(٩٢) تنظر هذه الاختلافات: أبو جعفر الاسكافي: نقض العثمانية ص٢٨٢ وما بعدها، الجاحظ: العثمانية ص٣ وما بعدها. ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ١٣/ ٢١٥ وما بعدها.

(٩٣) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ٤/ ١١٦-١٢٢. وينظر: ابن قتيبة: المعارف ص١٦٨-٩. ابن عبد البر: الاستيعاب ٣/ ١٠٩٠-١٠٩٦.

(٩٤) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ٤/ ١٢٢. وينظر القاضي: المغني ٢٠/ ٢/ ١٣٨-١٤١.

(٩٥) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ٤/ ١٢٢.وينظر: ابو جعفر الاسكافي: نقض العثمانية ص٢٩.ابن قتيبة: المعارف ص١٦٩. ابو هلال العسكري: الاوائل ص١٠٧-١١٠. ولمزيد



من الدراسة عنه: النصر الله: دور المرأة البصرية في الحركة الفكرية ص١٨٧ ــ ١٩١.

(٩٦) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ٤/ ١٢٢. وينظر: ابن المغازلي: مناقب ص٤٠٤. ابن شهر آشوب: مناقب آل ابي طالب ٢/ ١٩. ياقوت الحموي: معجم الادباء ١٤/ ٤٨. ابن طلحة: مطالب السؤول ص٣٠. سبط ابن الجوزي: تذكرة خواص الامة ص١٠٨. الجويني: فرائد السمطين ص٤٢٧. الهيتمي: الصواعق المحرقة ص١٣١. الحلبي: السيرة الحلبية ١/ ٢٩٤.

(٩٧) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ٤/ ١٢٣.

(٩٨) المصدر نفسه: ١/ ١٥.

(٩٩) المصدر نفسه: ١/ ١٤.

(١٠٠) المصدر نفسه: ١٣/ ٢٠٩.

(١٠١) المصدر نفسه: ١٣/ ٢١٠.

(١٠٢) سورة الشعراء الآية ٢١٤.

(١٠٣) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ١٣/ ٢١٠-٢، ٢٤٤-٥. وينظر: ابو جعفر الاسكافي: نقض العثمانية ص٣٠٣. الطبري: تاريخ الرسل والملوك ٢/ ٣٢١-٣٢٢، العواد: حادثة الإنذار بين النص القرآني والرواية التاريخية ص٣ ـ ٣٦.

(١٠٤) سورة طه الآيات ٢٩-٣١.

(١٠٥) أخرجه: ابن حنبل: المسند ١/ ١٧٠، البخاري: الصحيح ٤/ ٢٠٨، مسلم: الصحيح ٧/ ١٢٠، الترمذي: سنن ٥/ ٣٠٣، النسائي: فضائل الصحابة ص١٣، الهيثمي: مجمع الزوائد ٩/ ١٠٩، ابن حجر: فتح الباري ٧/ ٦٠، العيني: عمدة القاري ١٦/ ٢١٤.

(١٠٦) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ١٣/ ٢١١.

(١٠٧) الشريف الرضي: نهج البلاغة ص٩٢، ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ٤/ ٥٤.

(١٠٨) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ٤/ ١٢٥.

(١٠٩) المصدر نفسه: ٤/ ١٢٥-١٢٦.

١١٠ - نهج البلاغة: ص ٣٧٥.

١١١ - سورة النساء الآية ١٠٠ .

١١٢ - ابن سلامة: مسند الشهاب: ١/ ١٣٨، ابن عبد البر: الاستذكار: ٧/ ٢٧٧.

١١٣ - ابن ميثم: شرح نهج البلاغة: ٤ / ٢٢٧ - ٢٢٨ .

١١٤ - نهج البلاغة: ص ٣٧٥ .

١١٥ - حبيب الله الخوئي: منهاج البراعة: ١١ / ١٤٠.





١١٦ - المجلسي: بحار الأنوار٦٦/ ٢٣١، العواد: السيرة النبوية في رؤية أمير المؤمنين عليه السلام ص٢٢٣ _ ٢٥٣.

(١١٧) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ١/ ٣٠.

(١١٨) جبلان قرب مكة، وثبير من أعظم جبال مكة، يقال سمي نسبة لرجل اسمه ثبير، والنسبة: الثبيري. ينظر: السمعاني: الأنساب ١/ ٥٠٤، ياقوت الحموي: معجم البلدان ٢/ ٧٢-٧٤،٢٣٣-٢٣٤.

(١١٩) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ١/ ٣.

(١٢٠) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ٤/ ١٢٢. وينظر ابن المغازلي: مناقب ص٤٠٤. ابن طلحة :مطالب السؤول ص٣٠.

(١٢١) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ١٣/ ١٩٨.

(١٢٢) المصدر نفسه: ٦/ ٢٢٩.

(١٢٣) المصدر نفسه: ٦/ ١٩٠.

(١٢٤) المصدر نفسه: ١٦/ ١٤٧.

(١٢٥) الشريف الرضي: نهج البلاغة ص١٢٢، ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ٦/ ٣٨٧.

(١٢٦) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ٦/ ٣٩٠.

(١٢٧) لمزيد من التفاصيل عنه ينظر: مصطفى جواد: أبو جعفر النقيب ص٨ وما بعدها.

(١٢٨) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ١٠/ ٢٢١.

(١٢٩) اخرجه: ابو نعيم: حلية الاولياء ١/ ٦٥-٦٦. ابن طلحة الشافعي: مطالب السؤول ص٣٤. الكنجي: كفاية الطالب ص١٣٩ . محب الدين: الرياض النظرة ٢/ ٢٩٢.

(١٣٠) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ١٠/ ٢٢٢.

(١٣١) ينظر تفاصيل حملة اسامة وآراء المعتزلة فيها. ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ١/ ١٥٩-١٦٢، ١٧/ ١٧٥-١٩٤. القاضي: المغني ٢٠/ ١/ ٣٤٣-٣٤٩.

(١٣٢) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ١/ ١٥٩، ٦/ ٥٢، ١٧/ ١٨٣ وينظر: البخاري: الصحيح ٦/ ٣٩-٤٠. اليعقوبي: التاريخ ٢/ ١٠٣، الطبري: تاريخ ٣/ ١٨٤، أبو هلال العسكري: الاوائل ص٣٣٧.

(١٣٣) ابن سعد: الطبقات الكبرى٢/ ٢٦٢-٢٦٣. البيهقي: المحاسن والمساوئ ص٢٩٨. الشريف الرضي: نهج البلاغة ص٣٢٠، الزمخشري: ربيع الابرار ٤/ ١٩٧، ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ١٠/ ٢٦٥.



(١٣٤) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ١٠/ ٢٦٧. وينظر: ابن عبد ربه: العقد الفريد ٤/ ٢٦١-٢. سبط ابن الجوزي: تذكرة ص٤٣.

(١٣٥) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ١٠/ ٢٦٧-٢٦٨.

(١٣٦) هو ممن شهد سائر مشاهد النبي (صلى الله عليه وآله)، وطلب الانصار من الامام علي عليه السلام ان يشاركوا في دفن النبي (صلى الله عليه وآله) فسمح لاحدهم فنـزل اوس بن خولي، ينظر: ابن الاثير: اسد الغابة ١/ ١٤٤-٥. ابن حجر: الاصابة ١/ ٨٤.

(١٣٧) لعله يقصد السيدة عائشة.

(١٣٨) لعله يقصد عمر بن الخطاب .

(١٣٩) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ١٣/ ٤٠-٤١.

(١٤٠) المصدر نفسه: ٦/ ١٣٢.

(١٤١) المصدر نفسه: ٧/ ١٧٤-١٧٥.

(١٤٢) المصدر نفسه: ١٣/ ٣٠٠-٣٠١.

(١٤٣) روي ان عمر بن الخطاب او سعد بن ابي وقاص قال: لعلي ثلاث لو كانت لي واحدة احب الي من حمر النعم: زواجه بفاطمة، وسكناه في المسجد، وإعطاؤه الراية يوم خيبر. الترمذي: الصحيح ١٢/ ١٧١-٢. الحاكم: المستدرك ٣/ ١٣٥، ١١٧، ١٢٦. الخوارزمي: المناقب ص٢٣٨. سبط ابن الجوزي. تذكرة ص١٢٨. الذهبي: تلخيص المستدرك ٣/ ١٣٥. ابن كثير: البداية والنهاية ٧/ ٣٤١-٣٤٣. الهيثمي: مجمع الزوائد ٩/ ١٢٠. الهيتمي: الصواعق المحرقة ص١٢٥.

(١٤٤) الشريف الرضي: نهج البلاغة ص٣٨٧، ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ١٥/ ١٨٢.

(١٤٥) ابن سعد: الطبقات الكبرى ٢/ ٢٤٨. النسائي: خصائص أمير المؤمنين عليه السلام ص١١٤-١٢٠. البيهقي: المحاسن والمساوئ ص٨٠-٢. الطحاوي: مشكل الاثار ١/ ٥٠. الحاكم: المستدرك على الصحيحين ٣/ ١٧١-٢، ١٧٤. ابو نعيم: حلية الاولياء ٢/ ٤٢،٤٠. ابن عبد البر: الاستيعاب في أسماء الأصحاب ٤/ ١٨٩٣-١٨٩٣. النووي: تهذيب الاسماء ١/ ١/ ١٥٨، ٣٤٤. محب الدين: ذخائر العقبى ص ٣٦ ،٤٩-٥٠. ابن تيمية: منهاج السنة ٢/ ١٦٩. المتقي الهندي: كنز العمال ١٣/ ٩٣-٩٥. الهيتمي: الصواعق المحرقة ص١١٨-١٨٩.

(١٤٦) ابن سعد: الطبقات الكبرى ٢/ ٢٤٨. النسائي: خصائص أمير المؤمنين عليه السلام ص١١٨-٢٠. الطحاوي: مشكل الآثار ١/ ٤٩. ابو نعيم: حلية الاولياء ٢/ ٤٠.



(١٤٧) ابن زبالة: منتخب من كتاب ازواج النبي (صلى الله عليه وآله) ص٤٩.الترمذي: الصحيح ١٣/ ٢٥٥. الطحاوي: مشكل الاثار ١/ ٥٠. الحاكم: المستدرك ٣/ ١٧٢. ابن عبد البر: الاستيعاب ٤/ ١٨٩٥-١٨٩٦. الحافظ العراقي: طرح التثريب ١/ ١٤٩-١٥٠.

(١٤٨) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ١٥/ ١٩٧. وينظر ايضاً: ١/ ٣٠، ١٠/ ٢٦٥-٢٦٦. ولمزيد من التفاصيل ينظر: العواد: السيدة فاطمة عليها السلام ص٤١١ ـ ٤٣١.

(١٤٩) اشارت كتب الحديث انه اهدي للنبي صلى الله عليه وآله طائر مشوي فقال: اللهم ائتني باحب الخلق اليك يأكل معي هذا الطائر فجاء علي بن ابي طالب عليه السلام. اخرجه: الجاحظ: رسائل الجاحظ السياسية ص٢٣١،٢٢٠-٢. الترمذي: صحيح ١٢/ ١٧٠. البلاذري: انساب ٢/ ١٤٢. النسائي: خصائص ص٥١-٥٢. ديوان الصاحب بن عباد ص٣٥ ،٤٤.ابن اخي تبوك: مناقب علي بن ابي طالب ص٤٣٥. الحاكم: المستدرك ٣/ ١٤٢-٣. الخطيب: تاريخ بغداد ٣/ ١٧١. ابن المغازلي: المناقب ص١٥٦-١٧٥. الخوارزمي: المناقب ص٥٩-٦٥. سبط ابن الجوزي: تذكرة ص٣٨-٣٩. محب الدين: الرياض النظرة ٢/ ٢١١-٢.الجويني: فرائد السمطين ١/ ٢٠٩-٢١٥، ٣٢٢. ابن تيمية: منهاج السنة ٣/ ١٣. ابن كثير: البداية والنهاية ٧/ ٣٥١-٣٥٤. وقال في نهاية حديثه عنه: "وقد جمع الناس في هذا الحديث مصنفات مفردة منهم ابو بكر بن مردويه، والحافظ ابو طاهر محمد بن احمد بن حمدان، فيما رواه شيخنا ابو عبد الله الذهبي، ورأيت فيه مجلداً في جمع طرقه والفاظه لابي جعفر بن جرير الطبري المفسر صاحب التاريخ، ثم وقفت على مجلد كبير في رده وتضعيفه سنداً و متناً للقاضي ابي بكر الباقلاني المتكلم. وبالجملة ففي القلب من صحة هذا الحديث نظر، وان كثرت طرقه والله اعلم". البداية والنهاية ٧/ ٣٥٤. ولمزيد من التفاصيل عن حديث الطير ينظر: الميلاني: حديث الطير ص٧ ـ ٥٨.

(١٥٠) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ١٦/ ١٩-٢٠.

(١٥١) المصدر نفسه: ١٦/ ٢٠-٢١.

(١٥٢) المصدر نفسه: ٤/ ٦٤.

(١٥٣) هو أبو جعفر محمد بن عبد الله الإسكافي (ت٢٤٠هـ)، عده القاضي في الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة، درس على يد جعفر بن حرب حتى بلغ مبلغاً من العلم في الاعتزال، وكان من اشهر معتزلة بغداد في الميل إلى تفضيل الامام علي عليه السلام حيث «يبالغ في ذلك، وكان علوي الرأي، محققاً منصفاً، قليل العصبية». تنظر ترجمته: الملطي: التنبيه ص٣٤٢. الخياط: الانتصار ص ١٩، ٦٨ ـ ٩، ٧٤، ٧٦، ١٠٣ .البغدادي الفرق ص١٠٢-١٠٣. السمعاني: الانساب



١/ ٢٣٤-٥. ابن الاثير: اللباب ١/ ٤٥. ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ١٧/ ١٣٢-١٣٣. ابن المرتضى: طبقات المعتزلة ص٧٨.. المقريزي: الخطط٢/ ٣٤٦. ابن حجر: لسان الميزان ٥/ ٢٢١ .الراوي: ثورة العقل ص١٥٥-١٦٧ . محمد السيد ابو جعفر الاسكافي: ص٧ وما بعدها. النصرالله: الإمام علي عليه السلام في فكر معتزلة بغداد ص٦١ ـ ٦٧.

(١٥٤) هو ابو علي الحسين بن علي بن يزيد المهلبي الكرابيسي، كان من المجبرة، وعارفاً بالحديث والفقه، وله كتاب المدلسين في الحديث، وكتاب الامامة وفي الاخير غمز على علي عليه السلام. ينظر ابن النديم: الفهرست ص٢٥٦. الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ٨/ ٦٦. ابن حجر: لسان الميزان ٢/ ٣٠٣-٣٠٥.

(١٥٥) مسلم: صحيح مسلم ٧/ ١٤١.

(١٥٦) البخاري: صحيح البخاري ٤/ ٢١٠ ـ٢١٢.

(١٥٧) الشريف المرتضى: ص٢١٨ ـ ٢٢٠.

(١٥٨) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ٤/ ٦٤-٦٥.

(١٥٩) المصدر نفسه: ٤/ ٦٥-٦٦.

(١٦٠) سورة التحريم: الآية ٤.

(١٦١) سورة التحريم: الآية ٥.

(١٦٢) وهو قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَةَ نُوحٍ وَامْرَأَةَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ﴾ سورة التحريم الآية ١٠.

(١٦٣) حرب البسوس: من أفضع الحروب التي وقعت عند العرب قبل الإسلام بسبب ناقة، واستمرت لأربعين سنة. ينظر: ابن قتيبة: الشعر والشعراء ١/ ٢٨٩ ـ٢٩٠، النويري: نهاية الإرب ١٥/ ٣٩٦ ـ ٤٠٥، البغدادي: خزانة الأدب ٢/ ١٤٥ ـ ١٥٣.

(١٦٤) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ٤/ ٦٦-٦٧.

(١٦٥) الحاكم: المستدرك ٣/ ١٧٣.

(١٦٦) منهاج السنة: ٢/ ١٧٠.

(١٦٧) سورة النجم الآيتان ٣ ـ ٤.

(١٦٨) لمزيد من الدراسة والتحليل عنها ينظر: الميلاني: حديث خطبة علي بنت أبي جهل ص٥ ـ ٧٠، النصرالله: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد المعتزلي رؤية اعتزالية عن الإمام علي عليه السلام ص١٣٩ـ ١٨٣ .



(١٦٩) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة: ١٣/ ٤٣. ابن عبد ربه: العقد الفريد ٣/ ٢٣٨. الحاكم: المستدرك ٣/ ٦١، ١٧٨. ابن الجوزي: صفة الصفوة ١/ ٢٢٧.

(١٧٠) الشبلنجي: نور الابصار ص٤٦. العقاد: فاطمة الزهراء ص٤٩.

(١٧١) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة: ١٦/ ٢٨٨. وينظر المبرد: الكامل ٤/ ٣٠، ابن عبد ربه: العقد الفريد ٣/ ٢٤١. الحاكم: المستدرك ٣/ ١٧٩. سبط ابن الجوزي: تذكرة ص٣١٩. ابن كثير: البداية ٨/ ١١. الشبلنجي: نور الابصار ص٤٧.

(١٧٢) ينظر العقاد: فاطمة الزهراء ص٦٨. الحسيني: سيرة الائمة ١/ ١٣٧-١٣٨.

(١٧٣) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ١/ ٣٠، ١٥/ ١٨٢. وينظر ابن ماجة: صحيح سنن ١/ ٢٦. البيهقي: المحاسن والمساوئ ص٧٨، ٨٠، ٩٣. ابن عبد ربه: العقد الفريد ٤/ ٣١٢. الطبراني: المعجم الكبير ٣/ ٣٥-٤١. الحاكم: المستدرك ٣/ ١٨٢. ابو نعيم: حلية الاولياء ٤/ ١٣٩-١٤٠. ابن عبد البر: الاستيعاب ١/ ٣٩١. النووي: تهذيب الاسماء ١/ ١/ ١٦٠، ١٦٣. ابن الاثير: اسد الغابة ٢/ ٩، ١٨. ابن حجر: الاصابة ٢/ ٣٣٠. ابن حجر: لسان الميزان ٢/ ٣٤٣. الهيتمي: الصواعق المحرقة ص١٣٥-١٨٩. المتقي الهندي: كنز العمال ١٣/ ٩٣، ٩٧-٩٨، ١٠٠.

(١٧٤) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة: ٤/ ١٢٢. وينظر الطبرسي: الاحتجاج ١/ ١١٢. ابن شهر أشوب: مناقب آل أبي طالب ٢/ ١٩. سبط ابن الجوزي: تذكرة خواص الأمة ص١٠٨. الهيتمي: الصواعق المحرقة ص١٣١.

(١٧٥) الحاكم: المستدرك ٣/ ١٧٩. الهيتمي: الصواعق المحرقة ص١٥٤. الصبان: اسعاف الراغبين ص١٣٣.

(١٧٦) الجويني: فرائد السمطين ١/ ٣٢٤. الهيتمي: الصواعق المحرقة ص١٢٢، ١٥٤. المتقي الهندي: كنز العمال ١٢/ ٢٠١. الصبان: اسعاف الراغبين ص١٣٢.

(١٧٧) سورة آل عمران الآية ٦١.

(١٧٨) سورة الانعام الآية ٨٤، وبهذه الاية احتج يحيى بن معمر على الحجاج في اثبات بنوه الحسن والحسين للنبي (صلى الله عليه وآله). الحاكم: المستدرك ٣/ ١٨٠.

(١٧٩) سورة الاحزاب الآية ٤٠.

(١٨٠) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ١١/ ٢٦-٢٧.

(١٨١) هذا البيت لا يعرف قائله مع شهرته في كتب النحاة: ينظر مؤلف مجهول: اخبار العباس ص١٣١. الجاحظ: الحيوان ٢/ ٢٠٦. البغدادي: خزانة الادب ١/ ٢١٣.

(١٨٢) احد حكماء العرب قبل الاسلام وهو تميمي ادرك الاسلام، وحث قومه على الدخول فيه. الثعالبي: التمثيل والمحاضرة ص٣٦. ابن نباته: سرح العيون ص١٤-١٦. ابن حجر: الاصابة ١/ ١١٠-٢. الالوسي: بلوغ الارب ١/ ٣٠٨، ٣/ ١٧٢-٣.

(١٨٣) سورة التغابن الآية ١٤.

(١٨٤) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة: ١١/ ٢٧-٢٨، وينظر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٤/ ١٠٤.

(١٨٥) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة: ١٥/ ١٤٩.

(١٨٦) المصدر نفسه: ١٦/ ٩-٥٢.

(١٨٧) المصدر نفسه: ١٦/ ٦٥.

(١٨٨) سورة ال عمران الآية ٢٨.

(١٨٩) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة: ١٦/ ٦٥.

(١٩٠) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة: ٣/ ٢٤٩، وينظر: ديوان ابي تمام ص٣٢٩.

(١٩١) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة: ٣/ ٢٦٣.

(١٩٢) الهباءة ماء باعلى ارض نجد كان فيه يوم الهباءة بين عبس وذبيان قتل فيه حذيفة بن بدر، ينظر: ابن حبيب: المحبر ص٣٤٩.ابن رشيق: العمدة ٢/ ٢٠٢-٢٠٣. الميداني: مجمع الامثال ١/ ٢٥٢، ٢/ ١١٥-١١٩. النويري: نهاية الارب ١٥/ ٣٦٠-٣٦٢.

(١٩٣) أي جرى سيل الوادي فدفن القرى، والقرى هي مجاري المياه الصغيرة. ابو هلال العسكري: جمهرة الامثال ١/ ٣٢٢، الميداني: مجمع الامثال ١/ ١٥٩.

(١٩٤) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة: ١٥/ ٢٥١.

(١٩٥) المصدر نفسه: ١٥/ ٢٤٧.

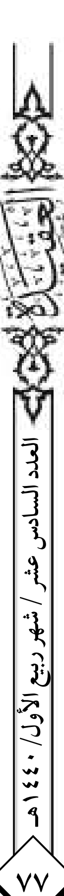
* المصادر والمراجع *

أولا: المصادر الأولية:

- القرآن الكريم.
- **ابن الأثير: عز الدين أبو الحسن علي بن محمد (ت ٦٣٠هـ).**

- أسد الغابة في معرفة الصحابة ،ب .محق . المكتبة الإسلامي، طهران، ب .ت .
- اللباب في تهذيب الأنساب ،ب .محق .القاهرة ،١٣٨٦هـ .
- **ابن الاثير: مجد الدين ابو السعادات المبارك بن محمد ٥٤٤(ت - ٦٠٦هـ).**

- النهايه في غريب الحديث والاثر ، تح: طاهر احمد الزاوي – محمود الطناحي، ط١، القاهرة،١٩٦٣.
- **ابن اخي تبوك :ابو الحسين عبد الوهاب بن محمدبن الوليد (ت ٣٩٦ هـ).**
- مناقب علي بن ابي طالب ،تح، محمد باقر البهبودي، المكتبة الاسلامية، طهران، ١٣٩٤هـ.
- **الاربلي: ابو الحسن علي بن عيسى (ت ٦٩٣ هـ).**
- كشف الغمة في معرفة الائمة ، مط النجف، ١٣٨٤ هـ.
- **الآلوسي: أبو الثناء شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني (ت١٢١٧ –١٢٧٠ / ١٨٠٢ – ١٨٥٤م).**
- سرح الخريد ة الغيبية في شرح القصيده العينية، ب . محق . ط حجرية، شرحها في ١٢٧٠ هـ.ب . مكا.ب . ت .
- **البحراني: السيد هاشم (ت ١١٠٧هـ).**
- غاية المرام، تح: السيد علي عاشور، قم، ١٤٢١ هـ.
- مدينة المعاجز: تح: عزة الله المولائي، ط١، قم، ١٤١٣ هـ.
- **البخاري: أبو عبدالله محمد بن اسماعيل (ت١٩٤ –٢٥٦ هـ).**
- الصحيح، الطباعة المنيرية، مصر، ب . ت .
- **البستي: أبو القاسم إسماعيل بن أحمد المعتزلي (ت٤٢٠هـ).**
- كتاب المراتب في فضائل أمير المؤمنين وسيد الوصيين علي بن ابي طالب صلوات الله عليه، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، الطبعة الاولى، قم، ١٤٢١ هـ .
- **ابن البطريق: شمس الدين يحيى بن الحسن (ت٥٣٣–٦٠٠) .**
- عمدة عيون صحاح الأخبار في مناقب إمام الأبرار، تح: جماعة المدرسين، ط١، مط: جماعة المدرسين، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٧ .
- **البغدادي: أبو منصور عبد القاهر بن طاهر (ت ٤٢٩ هـ).**
- الفرق بين الفرق، تح: محمد زاهد الكوثري، ب. مكا . ١٣٢٧هـ .
- **البغدادي: عبد القادر بن عمر (ت١٠٣٠ –١٠٩٣هـ).**
- خزانة الادب ولب لباب لسان العرب، ط١، بولاق، ب . ت .
- **ابن بكار: الزبير (ت١٧٢ –٢٥٦ هـ).**
- جمهرة نسب قريش وأخبارها، تح، محمود محمد شاكر، مط المدني، القاهرة، ١٣٨١ هـ .
- **البلاذري: احمد بن يحيى بن جابر (ت ٢٧٩ هـ).**



- أنساب الاشراف، ج١، تح: محمد حميد الله، دار المعارف، مصر، ب . ت .
- انساب الاشراف، ج٢، تح: محمد باقر المحمودي، ط١، مؤسسة الاعلمي، بيروت، ١٩٧٤ .
- انساب الاشراف، ج٣، تح: محمد باقر المحمودي، ط١، بيروت، ١٩٧٧ .
- انساب الاشراف ، ج٥، تح: جوتن، بريس، ١٩٣٦ .
- **البلخي: ابي القاسم الكعبي (ت ٣١٩ ه).**
- باب ذكر المعتزله من كتاب مقالات الاسلاميين، تح: فؤاد سيد، تونس، ١٩٧٤ .
- **البلوي :ابو الحجاج يوسف بن محمد (ت٥٢٩ -٦٠٤ ه/ ١١٣٥ -- ١٢٠٧).**
- الف باء، ب . محق، المطبعه الوهبيه، مصر، ١٢٨٧ هـ .
- **البهوتي: الشيخ منصور بن يونس الحنبلي (ت ١٠٥١هـ).**
- كشاف القناع عن متن الإقناع للإمام موسى بن أحمد الحجاوي الصالحي ت ٩٦٠ ه، قدم له: كمال عبد العظيم العناني، حققه: أبو عبد الله محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧م.
- **البياضي: زين الدين أبي محمد علي بن يونس العاملي النباطي (ت٨٧٧هـ).**
- الصراط المستقيم إلى مستحقي التقديم، تح: محمد باقر البهبودي، ط١، مطبعة الحيدري، ١٣٨٤هـ.
- **البيهقي: ابراهيم بن محمد (ق٤هـ).**
- المحاسن والمساوىء ،ب . محق ، بيروت ، ١٣٨٠ هـ / ١٩٦٠ م .
- **البيهقي: ابو بكر احمد بن الحسين بن علي (ت٤٥٨هـ).**
- السنن الكبرى . بلا محقق، ط١، حيدر آباد الدكن، الهند، ١٣٥٢ هـ .
- **التستري: الشهيد نور الله (ت١٠٩١هـ).**
- إحقاق الحق، بلا معلومات، قرص مكتبة أهل البيت عليهم السلام الليزري.
- **الترمذي: محمد بن عيسى (٢٠٩ -٢٧٩).**
- صحيح الترمذي بشرح الامام ابن العربي المالكي، ب .محق . ط١، الازهر، ٣١- ١٩٣٤ .
- **ابن تغرى بردى: جمال الدين ابو المحاسن يوسف (ت٨١٣ -٨٧٤ه).**
- النجوم الزاهرة ، ط١، تح: احمد زكي العدوي، دار الكتب، القاهرة، ١٩٢٩ -- ١٩٥٦ .
- **ابو تمام الطا ئي: حبيب بن أوس ت (ت٢٣١ هـ / ٨٤٦ م).**
- ديوان ابو تمام، شرح وتعليق : د . شاهين عطيه، ط١، بيروت، ١٩٦٨ .
- **أبن تيمية: أبي العباس احمد بن تيميه الحراني (ت ٧٢٨ هـ).**



- منهاج السنة النبوية، ط١، المطبعه الاميريه بولاق، مصر، ١٣٢١ هـ .
- **الثعالبي: ابو منصور عبد الملك (ت٣٥٠ - ٤٢٩ هـ) .**
- التمثيل والمحاضره، تح: عبد الفتاح الحلو ، القاهرة، ١٣٨١هـ/ ١٩٦١ م .
- **الجاحظ: ابو عثمان عمرو بن بحر (ت١٥٠ –٢٥٥ هـ) .**
- الحيوان، تح: عبد السلام محمد هارون، ط١، مصر، ١٩٣٨ –١٩٤٥ .
- رسائل الجاحظ السياسيه ، تح: علي ابو ملحم، ط١، بيروت، ١٩٨٧ .
- رسالة صناعة الكلام، ضمن رسائل الجاحظ الكلامية،تح: علي ابوملحم، ط١، بيروت، ١٩٨٧ .
- العثمانية، تح وشرح: عبد السلام محمد هارون، دار الكتاب العربي، مصر ١٩٥٥ .
- **ابن جبر: زين الدين علي بن يوسف (ق ٧هـ).**
- نهج الإيمان، تح: احمد الحسيني، ط١، مط: ستارة، قم، ١٤١٨هـ .
- **الجرجاني: ابو الحسن علي بن محمد بن علي (٧٤٠ –٨١٦ هـ/ ١٣٤٠ –١٤١٣ م) .**
- التعريفات، ب . محق . الدار التونسيه للنشر، تونس، ١٩٧١ .
- **أبو جعفر الاسكافي: محمد بن عبد الله (ت ٢٤٠ هـ).**
- نقض العثمانية منشور مع كتاب العثمانيه للجاحظ، تح: محمد عبد السلا م هارون، دار الكتاب العربي، مصر، ١٩٥٥ .
- **ابن الجوزي: جمال الدين ابو الفرج عبد الرحمن بن علي (ت ٥١٠ –٥٩٧ هـ).**
- صفة الصفوه، تح: محمود فاخوري –محمد رواسي قلعه جي، ط٢، دار المعرفه،١٩٧٩ .
- المنتظم في تاريخ الملوك والامم ، ب . محق، الدار الوطنيه، بغداد، ١٩٩٠ .
- **الجوهري: اسماعيل بن حماد (ت ٣٩٣ هـ/ ١٠٠٣ م) .**
- الصحاح، تح: احمد عبد الغفور عطار، دار الكتاب العربي، مصر، ١٩٥٦ .
- **الجويني: ابراهيم بن محمد (ت ٦٤٤–٧٣٠ هـ).**
- فرائد السمطين، تح: محمد باقر المحمودي، ط١، بيروت ؛ ١٣٩٨ هـ/ ١٩٧٨ م .
- **الحاكم الجشمي: ابو السعد المحسن بن محمد (ت ٤٩٤ هـ).**
- الطبقتان الحاديه عشره والثانيه عشره من كتاب سرح العيون، نشر مع كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تح: فؤاد سيد، تونس، ١٩٧٤ .
- **الحاكم النيسابوري: ابو عبدالله محمد بن عبد الله (٣٢١- ٤٠٥ هـ/ ٩٣٣-١٠١٤).**
- المستدرك على الصحيحين، دراسه وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ط١، بيروت، ١٩٩٠ .
- **ابن حبيب: محمد البغدادي (ت ما بعد ٢٧٩هـ).**



- المحبر، تح أيلزه ليختن شتير، المكتب التجاري للطباعه والنشر، بيروت، ١٩٤٢ .
- **ابن حجر العسقلاني: أحمد بن علي (ت ٧٧٣ - ٨٥٢ هـ).**
- الاصابه في تمييز الصحابه، ط١ مطبعة السعاده، مصر ١٣٢٨ هـ
- تهذيب التهذيب، ط١، ب . محق، حيدر اباد الدكن، الهند، ١٣٢٥ ـ ١٣٢٧ هـ
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ب. محق، ط٢، دار المعرفة، بيروت، ب. ت.
- لسان الميزان، ب .محق، ط١، حيدر اباد الدكن، الهند ،١٣٣٠ ـ ١٣٣١ هـ.
- **ابن ابي الحديد: عز الدين عبد الحميد بن هبة الله المدائني (ت٥٧٦ ـ ٦٥٦ هـ).**
- شرح نهج البلاغه ، تح: محمد ابو الفضل ابراهيم، ط١، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٧ .
- القصائد السبع العلويات، شرح: محمد صاحب المدارك، دار الفكر، بيروت، ١٩٥٥ .
- **ابن حزم: ابو محمد بن أحمد (ت ٤٥٦ هـ).**
- الفصل في الملل والاهواء والنحل، تح: محمد ابراهيم نصر ـ عبد الرحمن عميره، ط١، الرياض، ١٩٨٢ .
- **الحسكاني: عبيد الله بن عبد الله بن احمد بن الحاكم النيسابوري (ق ٥هـ) .**
- شواهد التنزيل لقواعد التفضيل، تح: محمد باقر المحمودي، ط١، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، إيران، ١٩٩٠م .
- **الحلبي: علي بن برهان الدين الشافعي ٩٧٥ ـ ١٠٤٤ هـ/ ١٥٦٧ ـ ١٦٣٥ م.**
- السيره الحلبيه، ب .محق، مطبعة الاستقامه، القاهرة ،١٩٧١ .
- **الحلي: الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر (٦٤٨ ـ ٧٢٦ هـ).**
- كشف اليقين ،ط١، وزارة الثقافه والارشاد الاسلامي، ١٤١١ هـ.
- نهج الحق وكشف الصدق، علق عليه: عين الله الحسيني الاموري، ب.ط، مط: ستارة، إيران، ١٤٢١هـ .
- **الحميري: السيد اسماعيل بن محمد (١٠٥ ـ ١٧٣ هـ).**
- ديوان السيد الحميري، جمع وتح: شاكر هادي شكر، دار مكتبة الحياة، بيروت، ب.ت .
- **الحميري: أبو العباس عبد الله بن جعفر (ق ٣هـ) .**
- قرب الإسناد، تح: مؤسسة آل البيت  لإحياء التراث، ط١، مط: مهر، قم، ١٤١٣هـ.
- **ابن حنبل: ابو عبد الله احمد (١٦٤ ـ ٢٤١ هـ).**
- المسند، ب . محق . القاهرة، ١٨٩٦ م .
- **الخطيب البغدادي: ابو بكر أحمد بن علي ت٤٦٣ هـ**



- تاريخ بغداد، ب . محق . مط السعاده، القاهرة، ١٩٣١ .
- **ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد ت ٨٠٨ هـ/ ١٤٠٦ م .**
- المقدمة، ب .محق . ط٢، بيروت، ١٩٦١ .
- **الخوارزمي: ابوالمؤيد الموفق بن احمد بن محمد البكري (ت القرن السادس الهجري).**
- المناقب، قدم له :محمد رضا الخرسان، النجف، ١٣٨٥ هـ.
- **الخوانساري: محمد باقر الموسوي ت ١٣١٣ هـ.**
- روضات الجنات، تح: أسد الله أسماعيليان، بيروت، ١٣٩٠ ــ١٣٩١ هـ.
- **الخياط: ابو الحسين عبد الرحيم بن محمد (ت ٣٠٠هـ) .**
- الانتصار، تصحيح :نيبرج، بيروت، ١٩٥٧ .
- **الديار بكري: حسين بن محمد بن الحسن ت ٩٦٦ هـ/ ١٥٦٤م.**
- تاريخ الخميس في احوال انفس نفيس، بيروت، ١٢٨٣ هـ.
- **الديلمي: الحسن بن ابي الحسن ت ٨٤١ هـ.**
- إرشاد القلوب، دار الشريف الرضي، ١٤١٢هـ .
- **الذهبي: شمس الدين محمد بن احمد ٧٤٨ هـ/ ١٣٤٧ م .**
- تلخيص المستدرك على الصحيحين، ط١، بهامش المستدرك، تح مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠ .
- **الراوندي: قطب الدين ابو الحسين سعيد بن هبة الله ت ٥٧٣ هـ.**
- الخرائج والجرائح، مؤسسة الأمام المهدي، قم، ب .ت.
- منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، تح: السيد عبد اللطيف الكوهكمري، ب.ط، مطبعة الخيام، قم، ١٤٠٦هـ.
- **ابن رشيق: ابو علي الحسن ت ٤٦٣ هـ/ ١٠٧١ م .**
- العمده، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، ط٤، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٢ .
- **ابن زبالة: محمد بن الحسن ت ١٩٩ هـ.**
- منتخب من كتاب أزواج النبي صلى الله عليه وآله تح: اكرم ضياء العمري، ط١، المدينه المنوره، ١٩٨١.
- **الزرندي: جمال الدين محمد بن يوسف الحنفي ت ٧٥٧هـ .**
- نظم درر السمطين في فضائل المصطفى والمرتضى والبتول والسبطين، مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام العامة، ط١، ١٩٥٨هـ .
- معارج الوصول إلى معرفة فضل آل الرسول والبتول، تح: محمد كاظم المحمودي، ط١، مجمع



إحياء الثقافة الإسلامية، ١٤٢٥هـ .
- **الزمخشري: جار الله محمود بن عمر ت ٥٢٨ هـ**
- أساس البلاغة، دار ومطابع الشعب، القاهرة، ١٩٦٠م.
- ربيع الابرار ونصوص الاخبار، تح: سليم النعيمي، مط العاني، بغداد، ١٩٨٢ .
- **الزبيدي: محمد مرتضى ت ١٢٠٥هـ.**
- تاج العروس، مكتبة الحياة، بيروت، ب.ت.
- **سبط ابن الجوزي: يوسف بن قرا غلي بن عبد الله البغدادي ٥٨١ ـ ٦٥٤ هـ.**
- تذكرة الخواص، قدم له: محمد صادق بحر العلوم، النجف، ١٣٨٣ هـ/ ١٩٦٤ م.
- **ابن سعد: محمد ت ٢٣٠ هـ.**
- الطبقات الكبرى: تح: احسان عباس، بيروت، ١٩٧٨ .
- **ابن السكيت الأهوازي: أبو يوسف يعقوب بن إسحاق (١٨٦ ـ ٢٤٤ هـ/ ٨٠٢ ـ ٨٥٨م).**
- ترتيب إصلاح المنطق، رتبه وقدم له وعلق عليه، محمد حسن بكائي، ط ١، مشهد، ١٤١٢ هـ .
- **ابن سلامة: القاضي أبو عبد الله محمد القضاعي ت٤٥٤هـ.**
- مسند الشهاب، حققه وخرج أحاديثه: حمدي عبد المجيد السلفي، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٥م.
- **السمعاني: ابو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور ت ٥٦٢ هـ/ ١١٦٦ م.**
- الانساب، تصحيح: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، ط١، حيدر آباد الدكن ـ ا لهند، ١٩٦٢ ـ ١٩٧٨ .
- **ابن سيدة: أبو الحسن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي ت ٤٥٨ .**
- المخصص، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ب.ت.
- **السيو طي: جلال الدين عبد الرحمن ت ٨٤٩ -٩١١ هـ**
- تاريخ الخلفاء، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، ط١، بيروت، ١٩٥٢ .
- **ابن شاذان: أبو الفضل سديد الدين القمي ت نحو ٦٦٠ .**
- الفضائل، ب.محق، ب.ط، مط: الحيدرية، النجف، ١٩٦٢م .
- **الشامي: جمال الدين يوسف بن حاتم (ق٧هـ).**
- الدر النظيم في مناقب الائمة اللهاميم، مؤسسة النشر الإسلامي، ط١، قم، ١٤٢٠هـ.
- **الشامي الموصلي: عمر بن شجاع الدين محمد بن عبد الواحد الشافعي (ق٧ هـ).**
- النعيم المقيم لعترة النبأ العظيم، وثق اصوله وحققه: سامي الغريري، الطبعة الاولى، مؤسسة دار الكتاب الاسلامي، ٢٠٠٢.

- **الشريف الرضي: ابو الحسن بن الحسين (٣٥٩ ــ٤٠٦ هـ/ ٩٧٠ ــ١٠١٥ م .**
- خصائص الائمة، ب . محق، النجف، ١٣٩٦ هـ.
- نهج البلاغة، ضبط نصه: صبحي الصالح، ط١، بيروت، ١٣٨٧ / ١٩٦٧ .
- **الشريف المرتضى: ابو القاسم علي بن الحسين علم الهدى (٣٥٥ــ٤٣٦ هــ).**
- الامالي، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، ذوي القربى، قم، ١٣٨٤هـ ش .
- تنزيه الانبياء والائمة ،ط٣، النجف، ١٩٧٤ .
- الشافي في الامامه، ب . محق . ط حجريه، ب .مكا، ١٣٠١ هــ.
- القصيدة المذهبة للسيد الحميري، تح: محمد الخطيب، ط١، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٩٧٠ .
- **ابن شهر آشوب: رشيد الدين ابي عبد الله محمد بن علي المازندراني(٤٨٩ـ ٥٨٨ هــ).**
- مناقب آل ابي طالب، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٣٧٦ هــ/ ١٩٥٦ م.
- **الشهرستاني: ابو الفتح محمد بن عبد الكريم ت ٥٤٨ هــ**
- الملل والنحل، بهامش: الفصل في الملل والاهواء والنحل، ب .محق . ب.مكا. ب. ت .
- **الشهيد الأول: محمد بن مكي العاملي الجزيني (٧٣٤ ـ ٧٨٦ه).**
- المزار، ب.محق، ط١، قم المقدسة، ١٤١٠هـ.
- **الصاحب بن عباد اسماعيل(٣٢٦ــ٣٨٥هــ).**
- ديوان الصاحب بن عباد، تح :محمد حسن آل ياسين ،ط١، بغداد، ١٩٦٥ .
- **الصالحي الشامي: محمد بن يوسف ت ٩٤٢ هـ.**
- سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، تح: عادل احمد عبد الموجود، علي محمد معوض، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣م .
- **ابن الصباغ المالكي: نور الدين علي بن محمد (٧٨٤ ــ٨٥٥هـ/ ١٣٨٣ ــ١٤٥١ م .**
- الفصول المهمه .ب. محق، ط٢، النجف، ب .ت .
- **الصبان :محمد بن علي ت ١٢٠٦ هـ/ ١٧٩٢ م .**
- اسعاف الراغبين ،بهامش :نور الابصار للشبلنجي ،بيروت، ب .ت .
- **الصدوق: ابو جعفر محمد بن علي (٣٠٥ـ٣٨١ هـ) .**
- الامالي . ب . محق . ط١، النجف، ١٩٧٠ .
- علل الشرائع، مكتبة الداوودي، قم، ب . ت .
- كمال الدين وتمام النعمة، صححه: علي اكبر غفاري، ب.ط، قم، ١٤٠٥هـ .
- معاني الاخبار ،مؤسسة النشر الاسلامي ،قم، ١٤٠٣ هـ .



- **الصفوري الشافعي: عبد الرحمن بن عبد السلام ٨٩٤ هـ/ ١٤٨٩ م .**
- نزهة المجالس ومنتخب النفائس، ب. محق، دار الكتب العلميه، بيروت، ١٣٤٦ هـ.
- **الطائي: حاتم ت ٦٠٥ م .**
- ديوان حاتم الطائي، تح: كرم البستاني، بيروت، ١٩٦٣ .
- **ابن طاووس: أبو القاسم رضي الدين علي بن موسى بن جعفر بن محمد ت٦٦٤ .**
- إقبال الأعمال: تح: جواد القيومي، ط١، قم، ١٤١٤ .
- اليقين في إمرة أمير المؤمنين، ط١، تح: الأنصاري، قم، ١٤١٣.
- **الطبراني: ابو القاسم سليمان بن احمد (٢٦٠ ــ٣٦٠هـ).**
- المعجم الكبير، تح: حمدي السلفي، ط٢، دار أحياء التراث العربي الاسلامي، الموصل، ١٩٨٦ .
- **الطبرسي: عماد الدين ابو جعفر محمد بن ابي القاسم ت بعد ٥٥٣ هـ**
- بشارة المصطفى، ط٢، المكتبه الحيدريه، النجف، ١٩٦٣ .
- **الطبرسي: ابي منصور احمد بن علي بن ابي طالب نحو ٥٦٠ هـ/ ١١٦٥ م .**
- الاحتجاج، ب . محق، مؤسسة الاعلمي، بيروت، ب.ت .
- **الطبرسي: ابو علي الفضل بن الحسن ت ٥٤٨ هـ .**
- اعلام الوري باعلام الهدى ،قدم له: السيد محمد مهدي، ط٣، النجف١ ،١٩٧٠ .
- تاج المواليد في مواليد الائمة ووفياتهم، ب.ط، مط: الصدر ،قم، ١٤٠٦هـ .
- **الطبري: ابو جعفر محمد بن جرير ت ٣١٠ هـ..**
- تاريخ الرسل والملوك، تح: محمد ابو الفضل ابراهيم، ط٤، دار المعارف، ٦١ ــ١٩٦٨ .
- **الطحاوي: ابو جعفر احمد بن محمد ت ٣٢١ هـ.**
- مشكل الاثار، ب .محق، ط١، حيدر اباد الدكن، الهند، ١٣٣٣ هــ.
- **ابن طلحه الشافعي: كمال الدين ابو سالم محمد ٦٥٢ هــ/ ١٢٥٤ م.**
- مطالب السؤول في مناقب ال الرسول ،ب . محق، النجف ،ب .ت.
- **الطوسي: ابو جعفر محمد بن الحسن ت ٤٦٠ هــ/ ١٠٦٧م .**
- الامالي، قدم له: السيد محمد صادق بحر العلوم، مط النعمان، النجف، ١٩٦٤ .
- تهذيب الأحكام، تح: حسن الخرسان، تصحيح محمد الاخوندي، ط٤، مط: خورشيد، دار الكتب الإسلامية، قم، ١٣٦٥ (هـ.ش) .
- مصباح المتهجد، ب.محق، بيروت، ١٤١١هـ.
- **ابن عبد البر: ابو عمر يوسف بن عبد الله القرطبي ت ٤٦٣ هـ.**





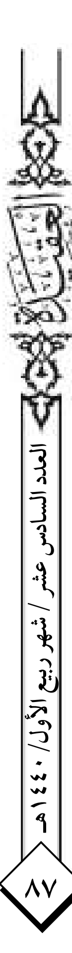
- الاستذكار، تح: سالم محمد عطا - محمد علي معوض، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م.
- الاستيعاب في معرفة الاصحاب، تح: علي محمد البجاوي، القاهرة، ١٩٦٠ .
- **ابن عبد ربه: ابو عمر احمد بن محمد ت ٣٣٤ هـ.**
- العقد الفريد، تح: احمد امين وآخرين، القاهرة، ١٩٤٠ .
- **ابن عبد الوهاب: حسين (ق٥هـ) .**
- عيون المعجزات، ب.محق، ب.ط، مط: الحيدرية، النجف، ١٣٦٩هـ .
- **العراقي: الحافظ زين الدين ابو الفضل عبد الرحيم (٧٢٥ ــ٨٠٦ هـ).**
- طرح التثريب في شرح التقريب، بيروت، دار احياء الكتاب العربي، ب.ت.
- **ابن عطاء: واصل (٨٠ــ١٣١ هـ).**
- كتاب خطبة واصل بن عطاء، منشور ضمن نوادر المخطوطات، المجموعه الثانية، ط٢، ١٩٧٣، تح: عبد السلام محمد هارون، ص١١٨ــ١٣٦.
- **العلوي: أبو الحسن نجم الدين علي بن محمد بن علي بن محمد العمري (ق ٥هـ) .**
- المجدي في أنساب الطالبيين، تح: احمد المهدوي الدامغاني، ط١، مط: سيد الشهداء، الناشر: مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٩هـ .
- **العمري: عبد الباقي (١٢٠٤ ــ١٢٧٨ هـ).**
- ديوان عبد الباقي العمري، تصحيح: الحافظ عثمان الموصلي،الموصل،١٣١٦ هـ.
- **ابن عنبة :السيد جمال الدين احمد بن علي الحسيني ت ٨٢٨ هـ/ ١٤٢٤ م.**
- عمدة الطالب في أنساب آل ابي طالب ،دار الاندلس، النجف، ١٣٥٨ هـ.
- **العيني: بدر الدين ت ٨٥٥ هـ .**
- عمدة القارى بشرح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ب.ت.
- **ابن فارس: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا ت ٣٩٥هـ.**
- معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، مركز النشر: مكتب الاعلام الاسلامي، ١٤٠٤هـ.
- **الفاكهي: محمد بن اسحاق بن العباس ت٢٧٥هـ .**
- اخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، ط٢، دار الخضر، بيروت، ١٤١٤هـ
- **الفتال: ابي جعفر محمد بن الحسن ت ٥٠٨ هـ**
- روضة الواعظين ،ب.محق ،دار الرضي، ب .ت.
- **الفراهيدي: أبو عبد الرحمن الخليل بن احمد (١٠٠ -١٧٥هـ) .**



- كتاب العين، تح: د.مهدي المخزومي – إبراهيم السامرائي، ط٢، مط: الصدر، الناشر: مؤسسة دار الهجرة، ١٤٠٩هـ .
- **ابو الفرج الاصفهاني: علي بن الحسين ت ٣٥٦ هـ/ ٩٦٦ م.**
- مقاتل الطالبين، ب . محق،مط الديواني، بغداد، ١٩٦٥ .
- **القاضي عبد الجبار عماد الدين ابي الحسن بن احمد ت ٤١٥ هـ.**
- فرق وطبقات المعتزله، تح: علي سامي النشار ــ وــ عصام الدين محمد علي، الاسكندريه، ١٩٧٢ .
- المغني في ابواب العدل والتوحيد، تح: عبد الحليم النجار ــوــسليمان دينا، الدار المصريه ،ب.ت.
- **القاضي النعمان: أبو حنيفة محمد بن منصور بن احمد المغربي ت ٣٦٣هـ .**
- دعائم الإسلام، تح: آصف بن علي، ب.ط، دار المعارف، مصر، ١٩٦٣م .
- شرح الأخبار في فضائل الائمة الأطهار، تح: محمد الحسيني الجلالي، ب.ط، مط: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ب.ت .
- **ابن قتيبة: ابو محمد عبد الله بن مسلم ت ٢٧٦ هـ.**
- الشعر والشعراء، ب .محق، دار الثقافه، بيروت ،١٣٨٤ هـ/ ١٩٦٤ م.
- المعارف، تح: ثروت عكاشه، ط٢، دار المعارف، مصر، ١٩٦٩ .
- **القرطبي: ابو عبد الله محمد بن احمد الانصاري ت ٦٧١هـ/ ١٢٧٣ م.**
- الجامع لاحكام القرآن، ط٢، القاهرة، دار الكتب المصريه، ١٩٦٠ .
- **القسطلاني: احمد بن محمد بن ابي بكر ت ٨٥١ـ٩٢٣ هـ.**
- إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، ب .محق، بولاق، ١٢٩٣ هـ.
- **القفطي: جمال الدين ابي الحسن علي بن يوسف ت ٤٤٦ هـ/ ١٢٤٨ م.**
- إنباه الرواه على انباه النحاة، تح: محمد ابو الفضل ابراهيم، القاهرة، ١٩٥٠ ــ١٩٥٥ .
- **القلقشندي: ابو العباس احمد بن علي ت ٨٢١ هـ**
- صبح الاعشى في صناعة الانشا ،ب .محق،القاهرة ،١٩٦٣.
- **الكتبي: محمد بن شاكر ت٧٦٤هـ.**
- فوات الوفيات ،تح: احسان عباس ،بيروت، ١٩٧٣ ــ ١٩٧٤ .
- **ابن كثير: عماد الدين ابو الفداء اسماعيل بن عمر القرشي ت ٧٦٤ هـ .**
- البداية والنهاية، ط٢، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٧٧ .
- **الكراكجي: أبو الفتح محمد بن علي ت ٤٤٩هـ .**



- كنز الفوائد، ط٢، الناشر: مكتبة المصطفوي، قم، ١٤١٠هـ .
- **الكفعمي: ابراهيم بن علي ت ٩٠٥هـ.**
- المصباح: ط٣، مؤسسة الاعلمي، بيروت، ١٩٨٣ .
- **الكنجي الشافعي: ابو عبد الله محمد بن يوسف بن محمد (استشهد في ٦٥٨ هـ).**
- كفاية الطالب في مناقب علي بن ابي طالب عليه السلام ، تح: محمد هادي الاميني ،ط٢،النجف، ١٩٧٠ .
- **ابن ماجه :محمد بن يزيد (٢٠٩ ــ ٢٧٣ هـ) .**
- صحيح سنن ابن ماجه، تح: محمد ناصر الالباني ،ط١، بيروت ،١٩٨٦ .
- **مالك بن أنس (٩٣ –١٧٩) هـ..**
- الموطأ، تح: د . بشار عواد معروف، دار الغرب الاسلامي، ط٢، بيروت، ١٩٩٧ .
- **المبرد: ابي العباس محمد بن يزيد ت ٢٨٥ هـ**
- الكامل في اللغه والادب، تح: محمد ابو الفضل والسيد شحاته، دار النهضه، القاهرة، ب.ت .
- **المتقي الهندي: علاء الدين بن علي ت ٩٧٥ هـ/ ١٥٦٧ م.**
- كنز العمال في سنن الاقوال والافعال، ط٢، حيدر آباد الدكن، الهند، ١٩٥٠ ــ١٩٦٧ .
- **مؤلف مجهول (ق ٣ هــ) .**
- أخبار العباس وولده، تح: عبدالعزيز الدوري وعبدالجبار المطلبي، دار الطليعة، بيروت،١٩٧١ .
- **مؤلف مجهول .**
- كتاب الحوادث وهو الكتاب المسمى وهما بالحوادث الجامعه والتجارب النافعه والمنسوب لابن الفوطي، تح: بشار عواد معروفـ و ــ عماد عبدالسلام رؤوف،ط١،دار الغرب الاسلامي،١٩٩٧ .
- **المجلسي: محمد باقر ت ١١١١هـ**
- بحار الأنوار ،ب.محق، دار الرضا، بيروت، ب.ت.
- مرآة العقول في شرح أخبار الرسول، (شرح كتاب الكافي للكليني)،قدم له: مرتضى العسكري، ط٢،دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٠٤هـ.
- **محب الدين الطبري: ابو جعفر احمد بن عبد الله ٦١٥ ــ ٦٩٤ هـ .**
- ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى، تقديم ومراجعة: جميل ابراهي ، بغداد، ١٩٨٤ .
- الرياض النضره ،تح: سليمان حسن عبد الوهاب، ط٢، مصر،١٣٧٢ هـ/ ١٩٥٣ م.
- **ابن المرتضى: احمد بن يحيى ت ٨٤٠ هـ.**
- طبقات المعتزله ،تح: مؤسسة ديفلد ـ فلزر، أستانبول ،١٩٦٠ .



- **المسعودي: ابو الحسن علي بن الحسين ت ٣٤٦ هـ.**
- إثبات الوصية للإمام علي بن أبي طالب،ب.محق ،مؤسسة أنصاريان ،قم، ١٩٩٦م .
- مروج الذهب ومعادن الجوهر، تح: محمد محيي الدين ،مصر، ١٩٦٧ .
- **مسلم بن الحجاج النيسابوري (٢٠٤ ـ٢٦١ هـ).**
- صحيح مسلم ،تح: محمود توفيق، مط مجازي، القاهرة، ب. ت.
- **ابن المغازلي: ابو الحسن علي بن محمد الشافعي ت ٤٨٣ هـ.**
- مناقب علي بن ابي طالب، تح: محمدباقر البهبودي، المكتبة الاسلامية، طهران، ١٣٩٤هـ.
- **المفيد :ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان (٣٨٨ـ٤١٣ هـ).**
- الارشاد ،تح :حسين الاعلمي، ط٥، مؤسسة الاعلمي، بيروت، ٢٠٠١ .
- أوائل المقالات، ط٢، دار المفيد، بيروت، ١٩٩٣هـ.
- مسار الشيعة ب.محق . المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ هـ.
- المقنعه، ب.محق، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ هـ.
- **المقريزي: تقي الدين ابو العباس احمد بن علي ت ٨٤٥ هـ/ ١٤٤٢ م.**
- إمتاع الأسماع، تح: محمد عبد الحميد، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩.
- الخطط المقريزية، ب. محق، بولاق، ١٢٩٤ هـ.
- **الملطي: ابو الحسين محمد بن احمد الشافعي ت ٣٧٧ هـ/ ٩٨٧ م .**
- التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع، تح: محمد زاهد الكوثري، بيروت، ١٩٦٨ .
- **المناوي: محمد بن عبد الرؤوف ٩٥٢ ـ١٠٣١ هـ**
- فيض القدير بشرح الجامع الصغير، ط١، مصر، ١٩٣٨ .
- **ابن منظور: ابو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ٦٣٠ ـ٧١١ هـ.**
- لسان العرب، الدار المصرية، القاهرة . ب . ت.
- **ابن ميثم البحراني: ميثم بن علي ت بعد ٦٨١ هـ/ ١٢٨٢ م .**
- شرح نهج البلاغة، ب . محق، مؤسسة النصر، طهران، ١٣٧٨ – ١٣٨٤ هـ .
- **الميداني: ابو الفضل احمد بن محمد ت ٥١٨ هـ.**
- مجمع الامثال، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد ،ط٢، مط السعاده، مصر، ١٩٥٩ .
- **ابن نباتة: جمال الدين محمد بن محمد ت ٧٦٨ هـ.**
- سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، ط٤، مصر، ١٣٢١ هـ.
- **ابن النديم: محمد بن اسحق (ت مطلع القرن الخامس الهجري) .**



- الفهرست، ب.محق ،دار المعرفه، بيروت ،١٣٩٨ هـ/ ١٩٧٨ م.
- **النسائي: ابو عبد الرحمن احمد بن شعيب (٢١٥ ــ٣٠٣ هـ).**
- خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، تح: محمد هادي الاميني، النجف، ١٩٦٩ .
- فضائل الصحابة: دار الكتب العلمية، بيروت . ب .ت .
- **ابو نعيم: احمد بن عبد الله الاصبهاني ت ٤٣٠ هـ.**
- حلية الاولياء وطبقات الاصفياء، ب. محق، ط٢، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٦٧ .
- **النووي: ابو زكريا محيي الدين ت ٦٥٦ هــ.**
- تهذيب الاسماء واللغات ،ب.محق، ب.ط،دار الكتب العلميه، بيروت .
- **النويري: شهاب الدين احمد بن عبد الوهاب (٦٧٧ ــ٧٣٣ هــ).**
- نهاية الارب، تح: محمد ابو الفضل، القاهرة، ١٩٧٧ .
- **الهاشمي: حبيب الله .**
- منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة ،تصحيح: ابراهيم الميانجي، المكتبة الاسلامية، طهران ،١٣٧٨ ــ١٣٨٣ هــ .
- **ابو هلال العسكري: الحسن بن عبد الله بن سهيل ت ٣٩٥ هـ.**
- الاوائل: تح :محمد السيد الوكيل، طنجة، المغرب، ١٩٦٦ .
- جمهرة الامثال، تح: محمد ابو الفضل ــوــ عبد المجيد قطامش ،ط١، القاهرة ،١٩٦٤ .
- **الهيتمي: احمد بن حجر المكي ت ٩٧٤ هـ.**
- الصواعق المحرقة، تح: عبد الوهاب عبد اللطيف الحسني، القاهرة، ١٣٧٥ هـ.
- **الهيثمي: نور الدين علي بن ابي بكر ت ٨٠٧ هـ.**
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ،مكتبة القدسي، القاهرة، ١٣٥٢ ــ١٣٥٣ هـ.
- **ياقوت الحموي. ت ٦٢٦ هــ**
- معجم الادباء، ط الاخيرة، مكتبه عيسى الحلبي، مصر ١٩٣٦ .
- معجم البلدان، ب . محق، ب . ط . بيروت، ١٩٥٥ ــ١٩٥٧ .
- **اليعقوبي: احمد بن ابي يعقوب ت بعد ٢٩٢ هـ.**
- التاريخ ،تح محمد صادق بحر العلوم، ط ٤، النجف، ١٩٧٤ .

ثانيا: المراجع الثانوية :

- **الالوسي: محمود شكري البغدادي ت ١٣٤٢ هـ / ١٩٢٤ م.**

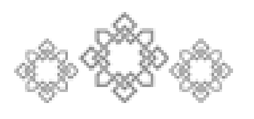


- بلوغ الارب في معرفة احوال العرب، تصحيح: محمد بهجت، ط٣، مصر ،١٣٤٢هـ.
- **الأنصاري: أبو أسد الله محمد حياة بن محمد عبد الله الملتاني الباكستاني.**
- حديث الكساء في مصادر الحديث، بلا معلومات، قرص مكتبة أهل البيت الليزري.
- **بدوي: عبد الرحمن .**
- مذاهب الاسلاميين ،ط٣، دار العلم للملايين، ١٩٨٣ .
- **جار الله: زهدي .**
- المعتزلة، ط٢، بيروت، ١٩٧٤ .
- **الجلالي: السيد محمد رضا الحسيني.**
- وليد الكعبة، ط١، المكتبة الحيدرية، مط شريعت، ١٤٢٥هـ.
- **جواد: مصطفى .**
- ابو جعفر النقيب، مط الهلال، بغداد ،١٩٤٩.
- **الحسيني: هاشم معروف .**
- سيرة الائمه الاثني عشر ،دار التعارف، بيروت، ١٩٨٦ .
- **الحفني: عبد المنعم .**
- موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب والاحزاب والحركات الاسلاميه ،ط٢، ب.مكا، ١٩٩٩ .
- **الراوي: عبد الستار عز الدين .**
- ثورة العقل (دراسه فلسفيه في فكر معتزلة بغداد) ،ط٢، بغداد، ١٩٨٦ .
- **السبحاني: الشيخ جعفر.**
- محاضرات في الإلهيات، تلخيص: علي الرباني الكلبايكاني، ط٦، مؤسسة الإمام الصادق، قم، ١٤٢٣هـ.
- **الشبلنجي: مؤمن بن حسن مؤمن (١٢٥٢ ــ بعد ١٣٠٨ هـ/ ١٨٣٦ ـ بعد ١٨٩١ م).**
- نور الابصار، ب. محق ،دار احياء التراث العربي ،بيروت، ب .ت.
- **الشنقيطي: محمد حبيب الله بن عبد الله (١٢٩٥ــ١٣٦٣ هـ/ ١٨٧٨ ــ١٩٤٤ م) .**
- كفاية الطالب لمناقب علي بن ابي طالب، تح :محمد علي صالح، ط١، مط الاستقامة، ١٩٦٣ .
- **صبحي: احمد محمود .**
- في علم الكلام، ط٢، دار الكتب الجامعية، ١٩٧٦ .
- **العاملي: حسن مكي.**
- بداية المعرفة، ط٢، مطبعة ذوي القربى، قم، ١٤٢٧هـ.

- **العسكري: نجم الدين ت ١٣٩٠ هـ.**
- حديث الثقلين، ط ٤، مطبعة الآداب، النجف الأشرف،
- **العقاد: عباس محمود.**
- عبقرية الامام علي، دار الفكر ،بغداد، ب.ن .
- فاطمة الزهراء والفاطميون، دار الهلال، ب.ت.
- **العواد: انتصار عدنان.**
- السيدة فاطمة عليها السلام دراسة تاريخية، ط ١، مؤسسة البديل، بيروت، ٢٠٠٩م.
- السيرة النبوية في رؤية أمير المؤمنين عليه السلام: دراسة في نهج البلاغة، دار الكفيل، العتبة الحسينية المقدسة، كربلاء، ٢٠١٧م.
- **الفضلي: عبد الهادي.**
- خلاصة علم الكلام، دار التعارف، بيروت، ١٩٨٨ .
- **محمد السيد ،د.محمد صالح .**
- ابو جعفر الاسكافي وآراؤه الكلاميه والفلسفيه، دار أحياء الكتب، القاهرة، ١٩٩٨ .
- **محيي الدين: علي جواد .**
- ابن ابي الحديد سيرته وآثاره الادبية والنقدية، رسالة ماجستير غير منشورة، القاهرة، ١٩٧٧م .
- **المطهري: الشهيد مرتضى.**
- الإمامة، ترجمة: جواد علي كسار، ط ١، مؤسسة ام القرى، ١٤١٧هـ.
- **المياحي: شكري ناصر .**
- الإمام علي عليه السلام دراسة في فكره العسكري، ط ١، دار إحياء التراث العربي، دار الفيحاء، بيروت، ٢٠١٣م.
- **الميلاني: السيد علي الحسيني.**
- آية التطهير، ط ١، مركز الأبحاث العقائدية، ١٤٢١هـ.
- حديث الثقلين، ط ١، مركز الأبحاث العقائدية، قم، ١٤٢١هـ.
- حديث الثقلين تواتره - فقهه كما في كتب السنة نقد لما كتبه الدّكتور السالوس، ط ١، مط وفا، ١٤٣٠هـ.
- حديث خطبة علي بنت أبي جهل، مركز الحقائق الإسلامية، ط ١، مط وفا، ١٤٢٩هـ.
- حديث الطير، ط ١، مركز الأبحاث العقائدية، قم، ١٤٢١هـ.
- **النصر الله: د .جواد كاظم .**

- الإمام علي عليه السلام في فكر معتزلة البصرة، ط١، دار الفيحاء، بيروت، ٢٠١٣م.
- الإمام علي عليه السلام في فكر معتزلة بغداد، ط١، مؤسسة علوم نهج البلاغة، العتبة الحسينية المقدسة، ٢٠١٧م.
- شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد المعتزلي – رؤية اعتزالية عن الإمام علي عليه السلام، ط١، ذوي القربى، ٢٠٠٤م.
- فضائل أمير المؤمنين المنسوبة لغيره، الحلقة الأولى (الولادة في الكعبة)، مركز الأبحاث العقائدية، النجف، ٢٠٠٩م.
- **النعيمي: د . عماد .**
- مدرسة البصره الاعتزاليه، دار الحكمه، البصره، ١٩٩٠ .

ثالثا: الدوريات :
- **العواد: انتصار عدنان .**
- **حادثة الإنذار بين النص القرآني والرواية التاريخية، مقبول للنشر في مجلة دراسات تاريخية، كلية التربية للبنات، جامعة البصرة، ٢٠١٧م.**
- **النصر الله:: جواد كاظم .**
- **الإمام علي عليه السلام مصدر الفكر الإسلامي، مجلة المبين، السنة الاولى، العدد الثاني، ٢٠١٦م.**
- **دور المرأة البصرية في الحركة الفكرية (معاذة العدوية أنموذجا)، مجلة تراث البصرة، العدد الأول، ٢٠١٧م.**
- **المبالغة في الصحابة (حكيم بن حزام أنموذجا)، مجلة آداب البصرة، العدد ٤٢، ٢٠٠٧م. ص١٥٥ ـ ٢٠١.**
- واصل بن عطاء متكلما، مجلة دراسات الكوفة، العدد التاسع، ٢٠٠٨ .





المعصوم في دور الصغر
قراءة في طفولة الإمام الحسن عليه السلام

رسول كاظم عبدالسادة

المقدمة

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد واله الطيبين الطاهرين واللعن على اعدائهم اجمعين ..

الامامة منصب الهي ونور قدسي وهبة الهية يعطيها الله لمن يستحقها وقد انحصرت بافراد معينين بالاسم واللقب والنسب لايمكن ان تتعدى الى غيرهم وذلك لسابق علم الله ومكنون سره وغيبة، وذلك حين عرض الله سبحانه وتعالى الخلق جميعا في عالم الذر، وامرهم بالتكاليف الشرعية وقد اشار سبحانه وتعالى الى ذلك في قوله [وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُواْ إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ] الأعراف/١٧٣.

وكانت ﴿أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ﴾ منطوي فيها حسب ذلك العالم جميع التكاليف العقائدية والاخلاقية والفقهية، فاجاب من اجاب وتردد من تردج وانكر من انكر، فمنهم من قال بلى انت ربنا ومنهم من قال بلى واضمر (لست بربنا)، وبحسب اجابات المكلفين تحددت مراتبهم في هذا العالم، وكان اول واسرع من

اجاب محمد واله الطيبين الطاهرين المعصومين

عن ابي عبـد الله عليه السلام ان بعض قريش قال لرسول الله صلى الله عليه وآله بأي شيء سبقت الانبياء وأنت بعثت آخرهم وخاتمهم قال اني كنت اول من آمن بربي واول من أجاب حيث اخذ اللـه ميثاق النبيين واشهـــدهم على انفسهم الست بـــربكم فكنت انـا اول نبي قـال بلى فسبقتهم بالاقرار بالله عزوجل (مختصر البصائر ١٧٠).

لذلك اختص لقب الامامة بهؤلاء السابقين الى تلك الاجابة وحينما استجنت النطف في ارحام الوجود وطويت العوالم واخذت بالادبار، كما في حديث العقل ادبر واقبل ووصل الخلق الى هذا العالم نسي الخلق ما عاهدوا الله عليه في ذلك الموقف

عن ابن مسكان عن ابي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى ﴿**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى**﴾ قلت معانيه كان هذا؟ قال عليه السلام : نعم، فثبتت المعرفة ونسوا الموقف وسيذكرونه ولولا ذلك لم يدر احد من خالقه ورازقه فمنهم من اتى بلسانه في الذر ولم يؤمن بقلبه فقال الله ﴿**فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ**﴾ (الاعراف: ١٠١ [١]) .

فعند ذلك ارسل الله اليهم مذكرين ومنذرين ﴿**رُّسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ**﴾ النساء/١٦٥

ولم تكن مهمتهم تتعدى التذكير بما استجن في فطرتهم ونسي، وكذا اخبر الله نبيه صلى الله عليه وآله قائلا له ﴿**فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ**﴾ الغاشية/٢٢.

فجاءهم بالكتاب المحكم الذي فيه بيان وتفصيل كل الذي يحتاجونه واردفه بالكتاب الناطق حين نصب لهم الادلاء والهداة واحدا بعد اخر، ينص

السابق على اللاحق لئلا يدعي الامامة من غير المختصين بها من الله، فكما نص رسول الله صلى الله عليه وآله على امير المؤمنين عليه السلام، فانّ الإمام علي عليه السلام نص على ولده الحسن عليه السلام بوصية من رسول الله صلى الله عليه وآله عن الله تعالى، والوصاية تشمل الولاية والخلافة والإمامة، وكذا الحسن عليه السلام أوصى بالحسين عليه السلام وهكذا الإمام السابق نصّ على الإمام اللاحق،

وهكذا كما قال صلى الله عليه وآله: انّ وصيي والخليفة من بعدي علي بن أبي طالب وبعده سبطاي الحسن والحسين يتلوه تسعة من صلب الحسين أئمة أبرار(٢)

ومنها قول الصادق عليه السلام: نحن قوم معصومون أمر الله تبارك وتعالى بطاعتنا(٣).

وقول رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث طويل الى أن قال: فليتول علياً والأئمة من ولده فإنهم خيرة الله عزّ وجل وصفوته، وهم المعصومون من كل ذنب وخطيئة (٤).

وان الامامة _على ما تقدم_ لا مدخلية للعمر فيها، لان ما كان من الله فلله ان يهب من يشاء بغير حساب وان القرآن يدل على ذلك قوله سبحانه وتعالى(وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا) (٥).

فدل ذلك على ان صغير المعصوم لس بمانع من عصمته، بل يعد دليلا عليها لاشتماله على الاعجاز الذي يعد من دلائل العصمة لاهل الظاهر

وفي هذه الاوراق المختصرة سوف- نتناول بما يتيح لنا البحث وقلة البضاعة وقصور الادراك - جانبا من الحياة الطفولية للامام الحسن عليه السلام وبطبيعة الحال فان الحسين عليه السلام شريكه في اغلب المواقف والمناقب والفضائل وقد توفر لنا ما اردناه على ثلاثة بحوث تسبقهما مقدمة

نسال الله بمنه وببركة ال محمد صلوات الله عليهم ان يسددنا في القول والعمل وصلى الله على محمد واله الطيبين الطاهرين والحمد لله رب العالمين.

المبحث الاول

طفولة الامام الحسن عليه السلام مع النبي صلى الله عليه وآله

تربى الإمام الحسن بين أحضان جده النبي الأعظم صلى الله عليه وآله، حتى انه كان ينادية بـ(يا أبة)، وكان صلى الله عليه وآله يرعاه واخاه الحسين عليهما السلام رعاية خاصة لما يعلم ما لهما من مكانة، كونهما الحجج والخلفاء من بعده على الخلق وإن نسله منهما عاش الامام الحسن مع جده رسول الله في ارغد عيش وانعمه وترعرع في حضن الاسلام وهو ينمو بفضل جده وابيه والصفوة من رجال الاسلام الاوائل، وفي هذه الاثناء كانت الايات القرانية تنزل بالاحكام والتعاليم والاداب التي تهذب علاقات بني الانسان فيما بينهم، ومنها: رسم علاقة الصغار بالابائهم وحدود التعامل معهم

لقد وضع الإسلام منهاجاً كاملاً للفرد والأسرة والمجتمع، يقوم على أساس المحبة والمودة والسماحة والتراحم في جميع مراحل الحركة الاجتماعية، وفي جميع مجالاتها، حفاظاً على السلامة الأخلاقية والصحة النفسية.وأكّد على وجوب محبة الطفل، قال الإمام جعفر الصادق عليه السلام :(إن الله عزّوجلّ يرحم الرجل لشدّة حبّه لولده)[٦].

ومحبة الطفل والرفق به ورحمته حق على الوالدين، قال الإمام زين العابدين عليه السلام : (وأمّا حقّ الصغير فرحمته وتثقيفه وتعليمه والعفو عنه والستر عليه والرفق به والمعونة له والستر على جرائر حداثته) [٧].

عناية النبي صلى الله عليه وآله بالحسن عليه السلام :

النبي صلى الله عليه وآله باعتبارة امام الخلق وسيدهم ومربي الانسانية جميعا كان رحمة لهم ومن خلقه الكريم ان لايدع الاعتناء بصغيرهم وكبيرهم، ولكن له عنايات خاصة ببعض الخلق وهذه الخصوصية ليس لميل نفسي وهوى شخصي حاشاه

صلوات الله عليه وانما تلك العناية هي من ضمن التكليف الالهي والامر الشرعي الذي يريد النبي ﷺ من الامة ان تلتزم به، وقد اظهر النبي ﷺ هذه العناية امام المسلمين بشكل عملي بما صدر منه تجاه ولده وحفيده الامام الحسن عليه السلام وخص ولديه الحسنين عليهما السلام بجانب من هذه العناية التي هي في الواقع تكاليف شرعية على جميع المسلمين اتباعها باعتبارين :

الاول: مراعاتها مع ابنائهم وجميع صغار المسلمين.

الثاني: الالتزام بما خص الله به الحسنين من تكريم والسير على منهاج النبي ﷺ في حبهما وتوقيرهما، الا ان جل الامة فعلت خلاف سنة نبيها فمنهم من سم ومنهم من قتل .

ان عناية النبي ﷺ بالامام الحسن وهو صغير قد تمثلت بعدة اوجه منها:

أولاً: المحبة :

ان اول الروابط التي تظهر لنا بين النبي ﷺ وسلم وحفيده او ولده كما تنص عليه الاخبار هي رابطة المحبة العضمى والتي كثيرا ما كان صلوات الله عليه ينوه عنها في احاديثه امام المسلمين ايذانا بالدور الخطير الذي سوف يتقلده الامام الحسن عليه السلام في هداية امة التوحيد. وقد وردت بهذا الشان احاديث غاية في العجب لم ترد في أي شخص آخر من خارج أهل البيت عليهم السلام، وقد علل النبي صلوات الله عليه محبته في عدة أسباب وربما كانت بحسب مقامات السائلين من المسلمين

منها: لانه واخيه الحسين عليهما السلام ريحانتاه من الدنيا، عن أبي أيّوب الأنصاري قال: دخلت على رسول الله ﷺ والحَسَن والحُسَيْن يلعبان بين يديه في حجره، فقلت: يا رسول الله أتحبهما؟ قال: عليه السلام وكيف لا أُحبّهما وهما ريحانتاي من الدنيا أشمّهما عليه السلام (٨).

ومنها: لانهما ابناه ومن نسلهما بقاء ذريته في العالم، عن أُسامة بن زيد قال: طرقت النبي صلى الله عليه وآله ذات ليلة في بعض الحاجة فخرج النبي صلى الله عليه وآله وهو مشتمل على شيء لا أدري ما هو، فلمّا فرغت من حاجتي قلت: ما هذا الذي أنت مشتمل عليه؟ قال: فكشفه فإذا حسن وحسين عليهما السلام على وركَيْه فقال: عليه السلام هذان ابناي وابنا ابنتي، اللّهُمَّ إني أُحِبُّهما فأَحِبَّهُما وأَحِبَّ من يُحبُّهماعليه السلام (٩).

وقد بين صلوات الله عليه انه يحب الحسن وكان الحسين عليه السلام شريكا له في اغلب احاديث المحبه لذلك دعا الله ان يحبهما ولمن احبهما بان يحبه الله، وامر المسلمين بمجبتهما، وجاء ذلك في عدة نصوص ومناسبات، فعن اميرالمؤمنينعليه السلام: أنَّ النبي صلى الله عليه وآله: أخذ بيد الحسن والحسين فقال: من أحبني وأحبّ هذين وأباهما وأُمّهما كان معي في درجتي يوم القيامةعليه السلام (١٠).وانه صلى الله عليه وآله كان يأخذهما عليهما السلام ويقول: (اللّهمّ إنّي أُحبهما فأحبّهماعليه السلام (١١) وعن سلمان صلى الله عليه وآله قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: عليه السلام الحسن والحسين ابناي، من أحبّهما أحبّني، ومن أحبّني أحبّه الله، ومن أحبه أدخله الجنة، ومن أبغضهما أبغضني، ومن أبغضني أبغضه الله، ومن أبغضه الله أدخله النارعليه السلام (١٢) ومثله عن ابي هريرة (١٣)، وكذلك عن عن البراء(١٤).

والغريب ان بعض المسلمين يسأله أتحبهما؟ أما كانت العرب تحب اولادها؟ عن أبي هريرة قال: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وآله ومعه الحسن والحسين هذا على عاتقه وهذا على عاتقه، وهو يلثم - أي يقبل - هذا مرةً وهذا مرة حتى انتهى إلينا، فقال له رجل: يا رسول الله، إنك تحبهما؟ فقال: عليه السلام نعم، من أحبهما فقد أحبني، ومن أبغضهما فقد أبغضنيعليه السلام (١٥).

ولعل الجفاء والغلظة والجاهلية تدفع امثال هؤلاء عن لمثل هذا السوال والتعجب كما يروي لنا ابي هريرة حيث يقول: دخل الاقرع بن حابس على النبيصلى الله عليه وآله فرآه يُقَبِّل إمّا حسناً أو حسيناً. فقال تُقبّله، ولي عشرة من الولد ما قبلت

واحداً منهم. فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: عليه السلام إنّه من لا يَرحم لا يُرحم عليه السلام [١٦].

ومن عظيم حبه لهما انه صلى الله عليه وآله كان يحملهما تحت ردائه وهما صغيران يشتمل عليهما حرصا منه لئلا يتاذيان، اشارة الى الامة بان تراعي من حقهما ما راعاه هو صلى الله عليه وآله، فقد جاء أسامة بن زيد ذات ليلة فطرق باب رسول الله صلى الله عليه وآله لبعض حاجته فخرج إليه الرسول صلى الله عليه وآله وهو مشتمل على شيء لا يدري ما هو فلما فرغ من حاجته قال أسامة لرسول الله صلى الله عليه وآله: ما هذا الذي أنت مشتمل عليه؟ فكشف فإذا الحسن والحسين على وركيه فقال صلى الله عليه وآله: هذان ابناي وابنا ابنتي، اللّهم إنك تعلم إني أحبهما فأحبهما، اللّهم إنك تعلم إني أحبهما فأحبهما، اللّهم إنك تعلم إني أحبهما فأحبهما [١٧].

ثانيا: الاعتناء بطعامهما:

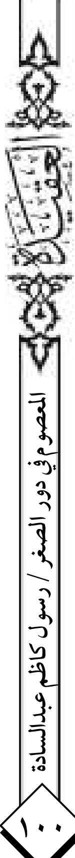
لاشك ان الاعتناء بطعام الاطفال مما يعين على تمام صلاح بنيتهم واشتداد عودهم بما يؤهل البدن لاستقبال ملكة العقل من غير تشتت وشرود ذهن، او انشغال في بدن معلول، وفي هذا الجانب كان النبي صلى الله عليه وآله يلحظ هذا الجانب في ولديه الحسنين عليهما السلام، بل ان الزهراء صلوات الله عليها كانت تخبر ابيها بهذا الامر

عن سلمان قال: أتيت النبي صلى الله عليه وآله فسلمت عليه ثم دخلت على فاطمة عليها السلام فقالت: يا عبد الله هذان الحسن والحسين جائعان يبكيان، فخذ بأيديهما فاخرج بهما إلى جدهما فأخذت بأيديهما وحملتهما حتى أتيت بهما إلى النبي. فقال صلى الله عليه وآله: ما لكما يا حسناي قالا: نشتهي طعاما يا رسول الله، فقال النبي صلى الله عليه وآله اللّهُمَّ أطعمهما - ثلاثا - قال: فنظرت فإذا سفرجلة في يد رسول الله صلى الله عليه وآله شبيهة بقلة من قلال هجر أشد بياضا من الثلج، وأحلى من العسل وألين من الزبد، ففركها صلى الله عليه وآله بإبهامه فصيرها نصفين ثم دفع إلى الحسن نصفها وإلى الحسين نصفها، فجعلت أنظر إلى النصفين في أيديهما وأنا أشتهيها. قال: يا سلمان هذا طعام من الجنة لا يأكله أحد

حتى ينجو من الحساب[١٨].

وكان صلوات الله عليه واله يشارك هذه العائلة العظيمة طعامها، فيالها من بركات مضاعفة، فالطعام الهي، والمجلس قدسي، والحضور نور على نور، يهدي الله لنوره من يشاء .

روي عن جماعة من الصحابة قالوا: دخل النبي صلى الله عليه وآله دار فاطمة عليها السلام فقال: يا فاطمة إن أباك اليوم ضيفك، فقالت عليها السلام : يا أبت إن الحسن والحسين يطالباني بشيء من الزاد فلم أجدلهما شيئا يقتاتان به. ثم إن النبي صلى الله عليه وآله دخل وجلس مع علي والحسن والحسين وفاطمة عليهم السلام، وفاطمة متحيرة ما تدري كيف تصنع، ثم إن النبي صلى الله عليه وآله نظر إلى السماء ساعة وإذا بجبرائيل عليه السلام قد نزل، وقال: يا محمد العلي الأعلى يقرئك السلام ويخصك بالتحية والإكرام، ويقول لك: قل لعلي وفاطمة والحسن والحسين: أي شيء يشتهون من فواكه الجنة ؟ فقال النبي صلى الله عليه وآله: يا علي ! ويا فاطمة ! ويا حسن ! ويا حسين ! إن رب العزة علم أنكم جياع فأي شيء تشتهون من فواكه الجنة ؟ فأمسكوا عن الكلام ولم يردوا جوابا حياء من النبي صلى الله عليه وآله فقال الحسين عليه السلام: عن إذنك يا أباه يا أمير المؤمنين، وعن إذنك يا أماه يا سيدة نساء العالمين، وعن إذنك يا أخاه الحسن الزكي أختار لكم شيئا من فواكه الجنة. فقالوا جميعا: قل يا حسين ما شئت فقد رضينا بما تختاره لنا. فقال: يا رسول الله قل لجبرائيل إنا نشتهي رطبا جنيا فقال النبي صلى الله عليه وآله: قد علم الله ذلك ثم قال: يا فاطمة قومي وادخلي البيت و احضري إلينا ما فيه، فدخلت فرأت فيه طبقا من البلور، مغطى بمنديل من السندس الأخضر، وفيه رطب جني في غير أوانه فقال النبي: يا فاطمة أنى لك هذا ؟ قالت: هو من عند الله إن الله يرزق من يشاء بغير حساب كما قالت مريم بنت عمران. فقام النبي صلى الله عليه وآله وتناوله وقدمه بين أيديهم ثم قال: بسم الله الرحمن الرحيم ثم أخذ رطبة واحدة فوضعها في فم الحسين عليه السلام فقال: هنيئا مريئا لك يا حسين، ثم أخذ رطبة فوضعها في فم الحسن وقال: هنيئا مريئا يا



حسن، ثم أخذ رطبة ثالثة فوضعها في فم فاطمة الزهراء عليها السلام وقال لها: هنيئا مريئا لك يا فاطمة الزهراء، ثم أخذ رطبة رابعة فوضعها في فم علي عليه السلام وقال: هنيئا مريئا لك يا علي. ثم ناول عليا رطبة أخرى والنبي صلى الله عليه وآله يقول له: هنيئا مريئا لك يا علي. ثم وثب النبي صلى الله عليه وآله قائما ثم جلس ثم أكلوا جميعا عن ذلك الرطب فلما اكتفوا وشبعوا، ارتفعت المائدة إلى السماء بإذن الله تعالى. فقالت فاطمة: يا أبه ! لقد رأيت اليوم منك عجبا. فقال: يا فاطمة أما الرطبة الأولى التي وضعتها في فم الحسين، وقلت له: هنيئا يا حسين، فإني سمعت ميكائيل وإسرافيل يقولان: هنيئا لك يا حسين، فقلت أيضا موافقا لهما في القول ثم أخذت الثانية فوضعتها في فم الحسن، فسمعت جبرائيل وميكائيل يقولان: هنيئا لك يا حسن، فقلت: أنا موافقا لهما في القول، ثم أخذت الثالثة فوضعتها في فمك يا فاطمة فسمعت الحور العين مسرورين مشرفين علينا من الجنان وهن يقلن: هنيئا لك يا فاطمة، فقلت موافقا لهن بالقول. ولما أخذت الرابعة فوضعتها في فم علي سمعت النداء من [قبل] الحق سبحانه وتعالى يقول: هنيئا مريئا لك يا علي، فقلت موافقا لقول الله عز وجل، ثم ناولت عليا رطبة أخرى ثم أخرى وأنا أسمع صوت الحق سبحانه وتعالى يقول: هنيئا مريئا لك يا علي. ثم قمت إجلالا لرب العزة جل جلاله، فسمعته يقول: يا محمد وعزتي وجلالي، لو ناولت عليا من هذه الساعة إلى يوم القيامة رطبة لقلت له: هنئيا مريئا بغير انقطاع (١٩).

عن عائشة قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وآله جائعاً لا يقدر على ما يأكل. فقال لي: عليه السلام هات ردائي عليه السلام فقلت: أين تريد؟ قال: عليه السلام إلى فاطمة ابنتي فأنظر إلى الحسن والحسين فيذهب ما بي من جوع عليه السلام فخرج، حتى دخل على فاطمة، فقال: صلى الله عليه وآله يا فاطمة أين ابناي؟ فقالت: يا رسول الله، خرجا من الجوع وهما يبكيان، فخرج النبي صلى الله عليه وآله في طلبهما، فرأى أبا الدرداء فقال: عليه السلام يا عويمر، هل رأيت ابني عليه السلام قال: نعم يا رسول الله، هما نائمان تحت ظِلّ حائط بني جدعان. فانطلق

النبي فضمّهما وهما يبكيان وهو يمسح الدموع عنهما، فقال له أبو الدرداء: دعني أحملهما. فقال: عليه السلام يا أبا الدرداء، دعني امسح الدموع عنهما، فو الذي بعثني نبيّاً لو قطرت قطرة في الأرض لبقيت المجاعة في أُمّتي إلى يوم القيامة.

ثم حملهما وهما يبكيان وهو يبكي، فجاء جبرئيل فقال: السلام عليك يا محمد، ربّ العزّة يقرئك السلام ويقول: ما هذا الجزع؟ فقال: عليه السلام يا جبرئيل ما أبكي من جزع، بل أبكي من ذلّ الدنيا عليه السلام.

فقال جبرئيل: إن الله تعالى يقول: أيسرّك أن أُحوّل لك أُحداً ذهباً، ولا ينقص لك ممّا عندي شيء؟ قال: عليه السلام لا. قال: لِمَ؟ قال: عليه السلام لأنّ الله لم يحبّ الدنيا، ولو أحبّها لما جعل للكافر أكلة عليه السلام فقال جبرئيل: يا محمد ادعُ بالجفنة المنكوسة التي في ناحية البيت، فدعا بها، فلما حملت إذا فيها ثريد ولحم كثير، فقال: كل يا محمد وأطعم ابنيك وأهل بيتك. قالت: فأكلوا وشبعوا....قال ثم أرسل بها إلي فأكلوا وشبعوا وهو على حالها.قال: ما رأيت جفنة أعظم بركة منها،فرفعت عنهم.فقال النبي صلى الله عليه وآله: والذي بعثني بالحق لو سكت لتدوالها فقراء امتي إلى يوم القيامة[٢٠].

عَنْ عَلِيٍّ عليه السلام قَال: دَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وَأَنَا نَائِمٌ عَلَى الْمَنَامَةِ فَاسْتَسْقَى الْحَسَنُ أَوْ الْحُسَيْنُ قَالَ فَقَامَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله إِلَى شَاةٍ لَنَا بِكْرٍ فَحَلَبَهَا فَدَرَّتْ فَجَاءَهُ الْحَسَنُ فَنَحَّاهُ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله فَقَالَتْ فَاطِمَةُ يَا رَسُولَ اللَّهِ كَأَنَّهُ أَحَبُّهُمَا إِلَيْكَ قَالَ لَا وَلَكِنَّهُ اسْتَسْقَى قَبْلَهُ ثُمَّ قَالَ إِنِّي وَإِيَّاكِ وَهَذَيْنِ وَهَذَا الرَّاقِدَ فِي مَكَانٍ وَاحِدٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) [٢١].

ثالثا: المداعبة:

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: مَنْ كان عنده صبي فليتصابى له، من خلال هذا

الحديث الشريف تتبدّى لنا الأهمية التي أولاها الإسلام لمسألة التصابي مع الأطفال. تلك التي تدعو الآباء إلى تعاطي سلوك مع أطفالهم مختلف عن ذاك الذي يتعاطاه معظم الآباء، من الجفاف والقسوة والجدية، ألا وهو النزول إلى مستوى الصغار والحلول بساحتهم، وتخصيص مقدار من الوقت لمشاركتهم في أعمالهم وألعابهم.

ولهذه المسألة فائدتها الكبرى على الصعيد التربوي والنفسي للطفل.

والجدير بالذكر أن الرسول ﷺ عندما أمر الآباء بالتحلي بهذه الخصلة، فإنه لم يكن في مقام يأمر فيه غيره بعمل ولا يعمل فيما يأمر، بل إنه صلوات الله عليه وآله فيما يروى عنه كان السبَّاق إلى مثل هذه الأفعال، مع عظم شأنه وكبير خطره.

كان الامام الحسن يركب على النبي وهو في صلاته، فعن عبد الله بن الزبير: قد رأيت الحسن بن على يأتى النبى صلى الله عليه [وآله] وسلم و هو ساجد فيركب ظهره فما ينزله حتى يكون هو الذى ينزل، و يأتى و هو راكع فيفرج له بين رجليه حتى يخرج من الجانب الآخر ويطيل الصلاة أحياناً لأن أحد ولديه على ظهره كراهة أن يعجله حتى يقضي حاجته[٢٢].

عن عَبْدِاللَّهِ بْنِ شَدَّادٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ خَرَجَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي إِحْدَى صَلَاتَيْ الْعَشِيِّ الظُّهْرِ أَوْ الْعَصْرِ وَهُوَ حَامِلُ حَسَنٍ أَوْ حُسَيْنٍ فَتَقَدَّمَ النَّبِيُّ ﷺ فَوَضَعَهُ ثُمَّ كَبَّرَ لِلصَّلَاةِ فَصَلَّى فَسَجَدَ بَيْنَ ظَهْرَيْ صَلَاتِهِ سَجْدَةً أَطَالَهَا قَالَ إِنِّي رَفَعْتُ رَأْسِي فَإِذَا الصَّبِيُّ عَلَى ظَهَرِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ سَاجِدٌ فَرَجَعْتُ فِي سُجُودِي فَلَمَّا قَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الصَّلَاةَ قَالَ النَّاسُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّكَ سَجَدْتَ بَيْنَ ظَهْرَيْ الصَّلَاةِ سَجْدَةً أَطَلْتَهَا حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ قَدْ حَدَثَ أَمْرٌ أَوْ أَنَّهُ يُوحَى إِلَيْكَ قَالَ كُلُّ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ وَلَكِنَّ ابْنِي ارْتَحَلَنِي [٢٣] فَكَرِهْتُ أَنْ أُعَجِّلَهُ حَتَّى يَقْضِيَ حَاجَتَه[٢٤].

وعن إِيَاسٌ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: لَقَدْ قُدْتُ بِنَبِيِّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وآله] وَسَلَّمَ

وَالْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ بَغْلَتَهُ الشَّهْبَاءَ حَتَّى أَدْخَلْتُهُمْ حُجْرَةَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وآله] وَسَلَّمَ هَذَا قُدَّامَهُ وَهَذَا خَلْفَهُ [٢٥]

وعن ابى بكرة قال: كان النبي يصلي بنا وهو ساجد فيجئ الحسن وهو صبي صغير حتى يصير على ظهره أو رقبته فيرفعه رفعا رفيقا، فلما صلى صلاته قالوا: يا رسول الله انك لتصنع بهذا الصبي شيئا لم تصنعه بأحد فقال: ان هذا ريحانتي[٢٦] وعن البراء بن عازب قال: رأيت رسول الله واضعا للحسن على عاتقه فقال: من احبني فليحبه[٢٧].

وعن ابي هريرة قال: ما رأيت الحسن قط إلا فاضت عيناي دموعا وذلك انه أتى يوما يشتد حتى قعد في حجر رسول الله فجعل يقول بيده هكذا في لحية رسول الله يفتح فمه ثم يدخل فيه ويقول: اللّهُمَّ انى احبه فأحبه وأحب من يحبه، يقولها ثلاث مرات[٢٨] وقال ايضا: سمع أذناي هاتان وبصر عيناي هاتان رسول الله صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وهو آخذ بيديه جميعا بكتفي الحسن والحسين، وقد ما هما على قدم رسول الله صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، ويقول: ترق عين بقة [٢٩]قال: فرقا الغلام حتى وضع قدميه على صدر رسول الله صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ثم قال له: افتح فاك ثم قبله ثم قال: اللّهُمَّ أحبه فإني احبه[٣٠] ووضع رسول الله صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الحسن عَلَيْهِ السَّلَامُ على عاتقه فقام بتعريفه لعامة المسلمين وكان يقول صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: من أحبني فليحبه ولمّا لقيه رجل فقال: نعم المركب ركبت يا غلام (وكان يوجه الكلام للحسن) كان رسول الله صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يقول له: (ونعم الراكب هو)[٣١].

وعن البهي قال: تذاكرنا من أشبه الناس بالنبي صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ من أهله، فدخل علينا عبد الله بن الزبير فقال: أنا أحدثكم بأشبه أهله به وأحبهم إليه الحسن بن علي عَلَيْهِمَا السَّلَامُ رايته وهو ساجد فيركب رقبته (أو قال ظهره) فما ينزله حتى يكون هو الذي ينزل، ولقد رأيته يجيء وهو راكع فيفرج له بين رجليه حتى يخرج من الجانب الآخر. [٣٢] وعن زر بن حبيش قال: كان رسول الله صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ذات يوم يصلي فأقبل

الحسن والحسين عليهما السلام وهما غلامان فجعلا يتوثبان على ظهره إذا سجد فأقبل الناس عليهما ينحونهما عن ذلك قال صلى الله عليه وآله: دعوهما بأبي وأمي من أحبني فليحب هذين[٣٣]. وعن عَبْدُ اللَّهِ بْنُ بُرَيْدَةَ ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: خَطَبَنَا رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله، فَأَقْبَلَ الْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، عَلَيْهِمَا قَمِيصَانِ أَحْمَرَانِ يَعْثُرَانِ وَيَقُومَانِ، فَنَزَلَ فَأَخَذَهُمَا فَصَعِدَ بِهِمَا، ثُمَّ قَالَ :صَدَقَ اللَّهُ: ﴿**إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلادُكُمْ فِتْنَةٌ**﴾[٣٤] رَأَيْتَ هَذَيْنِ فَلَمْ أَصْبِرْ حتى قطعت حديثي ورفعتهما، ثُمَّ أَخَذَ فِي الْخُطْبَةِ [٣٥].

رابعا: التقبيل:

إنَّ تقبيل الطفل أكثر إيقاعاً في نفسيته وأكثر العوامل تأثيراً في إشعاره بالمحبة والقبول والرضا والتقدير، فيشعر بالأمن والدفء العاطفي، المحسوس والعملي، وقد تضافرت الروايات المشجعة لذلك.

قال رسول الله صلى الله عليه وآله :(من قبّل ولده كتب الله له حسنة، ومَن فرّحه فرّحه الله يوم القيامة) [٣٦]. وقال صلى الله عليه وآله: (أكثروا من قبلة أولادكم، فإنّ لكم بكل قبلة درجة في الجنّة)[٣٧]. وعن أبي هريرة، قال: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وآله ومعه حسن وحسين، هذا على عاتقه، وهذا على عاتقه، وهو يلثم هذا مرّة وهذا مرّة، حتى انتهى إلينا فقال له رجل: إنّك لتحبّهما! فقال: مَن أحبّهما فقد أحبّني، ومَن أبغضهما فقد أبغضني»[٣٨]. وعن أبي بكرة قال: لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله على المنبر والحسن بن علي إلى جنبه، وهو يقبل على الناس مرّة وعلى الحسن مرّة ويقول: إنّ ابني هذا سيّد، وعسى الله أن يصلح به بين فئتين من المسلمين»[٣٩].

ومن ملاطفة النبي صلى الله عليه وآله للحسن وحبه له أنّه كان يمص لسانه وهو صغير وقد ورد عَنْ مُعَاوِيَةَ قَالَ: «رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله يَمُصُّ لِسَانَهُ أَوْ قَالَ شَفَتَهُ يَعْنِي الْحَسَنَ بْنَ عَلِيٍّ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَنْ يُعَذَّبَ لِسَانٌ أَوْ شَفَتَانِ مَصَّهُمَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وآله] وَسَلَّمَ»[٤٠].

تصارع الحسنين في حضرة النبي صلى الله عليه وآله :

ان تلك اللحضات التي تصورها لنا الرواية الاتية انما تكشف عن حياة عجيبة بسيطة في بواكير الاسلام، طفلين صغيرين يعودان جدهما فيجداه نائما فيداعبانه، ثم يغفيان على عضده ويستفيقان وقد غادرت امهما فيقررا ان يمضيامن بين نبي الامة الى بيتهما في ليلة ممطرة، فلم يصلا الى البيت لان الله سبحانه وتعالى شاء ان يجعل من تيههما سبب لان تظهر فضيلة لهما من اجل الفضائل، رددها الخلفاء ايام بؤسهم(٤١) وتغنّى بها الشعراء في سرهم خوفا من اعجائهم (٤٢).

عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام جعفر بن محمد، عن أبيه محمد بن علي الباقر، عن أبيه عليه السلام قال: مرض النبي صلي الله عليه و آله المرضة التي عوفي منها فعادته فاطمة عليها السلام سيدة النساء و معها الحسن و الحسين قد اخذت الحسن بيدها اليمني وأخذت الحسين بيدها اليسري و هما يمشيان و فاطمة بينهما حتي دخلوا منزل عايشة، فقعد الحسين عليه السلام علي جانب رسول الله الأيمن و الحسين علي جانب رسول الله الأيسر، فاقبلا يغمزان ما يليهما من بدن رسول الله صلي الله عليه و آله فما أفاق النبي صلي الله عليه و آله من نومه، فقالت فاطمة للحسن و الحسين: حبيبي ان جدكما قد غفا فانصرفا ساعتكما هذه و دعاه حتى يفيق و ترجعان اليه، فقالا لسنا ببارحين في وقتنا هذا فاضطجع الحسن على عضد النبي صلى الله عليه وآله الأيمن والحسين على عضده الايسر.فغفيا و انتبها قبل أن ينتبه النبي و قد كانت فاطمة لمانا ما انصرفت الى منزلها، فقالا لعايشة ما فعلت امنا؟ قالت: لما نمتما رجعت الى منزلها فخرجا في ليلة ظلماء مد لهمة ذات رعد و برق و قد ارخت السماء عز اليها فسطع لهما نور فلم يزالا يمشيان في ذلك النور و الحسن قابض بيده اليمنى على يد الحسين اليسرى، و هما يتماشيان و يتحدثان حتى أتيا حديقة بني النجار، فلما بلغا الحديقة حارا فبقيا لا يعلمان أين يأخذان، فقال الحسن للحسين انا قد حرنا

و بقينا على حالتنا هذه و ما ندري أين نسلك فلا عليك أن ننام في وقتنا هذا حتى نصبح فقال له الحسين عليه السلام دونك يا أخي فافعل ما تري فاضطجعا جميعا، و اعتنق كل واحد منهما صاحبه و ناما و انتبه النبي صلى الله عليه وآله من نومته التي نامها فطلبهما في منزل فاطمة فلم يكونا فيه و افتقدهما، فقام عليه السلام قائما على رجليه و هو يقول: الهي و سيدي و مولاي هذان شبلاي خرجا من المخمصة و المجاعة، اللّٰهُمَّ أنت وكيلي عليها فسطع للنبي نور فلم يزل يمضي في ذلك النور حتى أتى حديقه بني النجار، فاذا هما نائمان قد اعتنق كل واحد منهما صاحبه و قد تقشعت السماء فوقهما كطبق فهي تمطر كاشد مطر ما رآه الناس قط، و قد منع الله عز وجل المطر منهما في البقعة التي هما فيها نائمان لا يمطر عليها قطرة و قد اكتنفتهما حية لها شعرات كاجام القصب و جناحان جناح قد غطت به الحسن و جناح قد غطب به الحسين، فلما أن بصر بهما النبي تنحنح فانسابت الحية و هي تقول: اللّٰهُمَّ اني أشهدك و أشهد ملائكتك ان هذين شبلا نبيك قد حفظتهما عليه و دفعتهما اليه سالمين صحيحين، فقال لها النبي صلى الله عليه وآله أيتها الحية ممن أنت؟ قالت: أنا رسول الجن اليك لتعلمنا ما نسينا من كتاب الله، فلما بلغت هذا الموضع سمعت مناديا ينادي أيتها الحية هذان شبلا رسول الله فاحفظهما من الافات و العاهات، و من طوارق الليل والنهار، فقد حفظتهما و سلمتهما اليك سالمين صحيحين و أخذت الحية الاية و انصرفت و أخذ النبي صلى الله عليه وآله الحسن فوضعه على عاتقه الأيمن و وضع الحسين على عاتقه الأيسر، و خرج علي عليه السلام، فلحق برسول الله صلى الله عليه وآله، فقال له بعض أصحابه بأبي أنت و امي ادفع الي أحد شبليك اخفف عنك، فقال امض فقد سمع الله كلامك و عرف مقامك، و تلقاه اخر فقال: بأبي أنت وأمي ادفع الي أحد شبليك أخفف عنك، فقال: امض فقد سمع الله كلامك و عرف مقامك، فتلقاه علي عليه السلام، فقال بأبي أنت و أمي يا رسول الله ادفع الي أحد شبلي و شبليك حتى اخفف عنك، فالتفت النبي صلى الله عليه وآله الي الحسن فقال يا حسن هل تمضي الى كتف

أبيك فقال له و الله يا جداه ان كتفك لأحب الي من كتف أبي، ثم التفت الى الحسين عليه السلام فقال يا حسين هل تمضي الى كتف أبيك فقال له: و الله يا جداه اني لأقول لك كما قال أخي الحسن ان كتفك لأحب الي من كتف أبي، فقال رسول الله نعم المطية مطيتكما ونعم الراكبان أنتما، فأقبل بهما الي منزل فاطمة عليها السلام و قد ادخرت لهما تميرات فوضعتها بين أيديهما فأكلا و شبعا و فرحا، فقال لهما النبي صلى الله عليه وآله قوما الان فاصطرعا فقاما ليصطرعا و قد خرجت فاطمة في بعض حاجتها فدخلت فسمعت النبي و هو يقول إيه يا حسن شد على الحسين، فاصرعه فقالت له يا أبه و اعجباه أتشجع هذا على هذا؟ اتشجع الكبير علي الصغير؟ فقال لها يا بنية أما ترضين أن أقول أنا يا حسن شد على الحسين فاصرعه، وهذا حبيبي جبرئيل يقول يا حسين شد على الحسن فاصرعه (٤٣).

كان المصطفى الأكرم صلى الله عليه وآله يرعى تربية الحسن عليه السلام رعاية مميزة وخاصة، فكان يغذيه بآدابه ومعارفه وكما كان يخشى عليه من كل مكروه لحبه له وخوفه عليه لأنه أمانة الله عنده ووصي من بعده والامتداد الطبيعي للرسالة الإسلامية.. ونجد هذا الانشداد الوثيق يتجسد في مواقف عديدة تعبر عن عمق العلاقة، ففي ذات يوم وبينما الإمام الحسن عليه السلام كان مع رسول الله صلى الله عليه وآله إذ عطش الحسن عليه السلام واشتد ظمأه فطلب له النبي صلى الله عليه وآله ماءً فلم يجد فأعطاه لسانه فمصه حتى روي (٤٤)، وجاء صلى الله عليه وآله إلى بيت فاطمة عليها السلام ليرى الحسن والحسين عليهما السلام فقال أين ابناي؟ فقالت :ذهب بهما علي عليه السلام، فتوجه رسول الله صلى الله عليه وآله فوجدهما يلعبان في مشربة وبين أيديهما فضل تمر فقال صلى الله عليه وآله: يا عليّ ألا تقلب ابناي قبل الحر (٤٥).

وكان صلى الله عليه وآله يطلب من المسلمين أن يحملوا ذات الشعور والإحساس من ابنه الحسن عليه السلام وكذلك من ابنه الحسين عليه السلام، عن عمران بن الحصين قال: قال النبي صلى الله عليه وآله: يا عمران بن الحصين، إن لكل شيء موقعاً في القلب وما وقع موقع هذين الغلامين (أي الحسن والحسين) من قلبي شيء قط، فقلت: كل هذا يا رسول

الله. قال: يا عمران وما خفي عليك اكثر أن الله أمرني بحبهما (٤٦)

لذلك كان ﷺ يسره ان يتحفه احد المسلمين بهدية، ففي بعض الأخبار أن أعرابيا أتى الرسول ﷺ فقال له: يا رسول الله لقد صدت خشفة غزالة وأتيت بها إليك هدية لولديك الحسن والحسين، فقبلها النبي ﷺ ودعا له بالخير فإذا الحسن عليه السلام واقف عند جده فرغب إليها فأعطاه إياها. فما مضى ساعة إلا والحسين عليه السلام قد أقبل فرأى الخشفة عند أخيه يلعب بها فقال: يا أخي من أين لك هذه الخشفة ؟ فقال الحسن عليه السلام: أعطانيها جدي رسول الله ﷺ، فسار الحسين عليه السلام مسرعا إلى جده فقال: ياجداه أعطيت أخي خشفة يلعب بها ولم تعطني مثلها، وجعل يكرر القول على جده، وهو ساكت لكنه يسلي خاطره ويلاطفه بشيء من الكلام حتى أفضى من أمر الحسين عليه السلام إلى أن هم يبكي فبينما هو كذلك إذ نحن بصياح قد ارتفع عند باب المسجد فنظرنا فإذا ظبية ومعها خشفها، ومن خلفها ذئبة تسوقها إلى رسول الله ﷺ وتضربها بأحد أطرافها حتى أتت بها إلى النبي ﷺ ثم نطقت الغزالة بلسان فصيح وقالت: يا رسول الله قد كانت لي خشفتان إحداهما صادها الصياد وأتى بها إليك وبقيت لي هذه الأخرى وأنا بها مسرورة وإني كنت الآن ارضعها فسمعت قائلا يقول: أسرعي أسرعي يا غزالة، بخشفك إلى النبي محمد وأوصليه سريعا لان الحسين واقف بين يدي جده وقد هم أن يبكي، والملائكة بأجمعهم قد رفعوا رؤوسهم من صوامع العبادة، ولو بكى الحسين عليه السلام لبكت الملائكة المقربون لبكائه، وسمعت أيضا قائلا يقول: أسرعي يا غزالة قبل جريان الدموع على خد الحسين عليه السلام فان لم تفعلي سلطت عليك هذه الذئبة تأكلك مع خشفك فأتيت بخشفي إليك يا رسول الله وقطعت مسافة بعيدة، ولكن طويت لي الأرض حتى أتيتك سريعة، وأنا أحمد الله ربي على أن جئتك قبل جريان دموع الحسين عليه السلام على خده. فارتفع التهليل والتكبير من الأصحاب ودعا النبي ﷺ للغزالة بالخير والبركة، وأخذ الحسين عليه السلام الخشفة وأتى بها إلى أمه الزهراء عليها السلام فسرت بذلك سرورا عظيما(٤٧).

المبحث الثاني

طفولة الامام الحسن مع امه وابيه عليهما السلام

عاش الامام الحسن وهو صغير متنقلا بين ثلاثة انوار، جده وامه وابيه، وقد تكفل رسول الله صلى الله عليه وآله بتربيته. عن جابر بن عبد الله الأنصاري قال: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وآله آخذا بيد الحسن والحسين عليهما السلام فقال: إن ابني هذين ربيتهما صغيرين، ودعوت لهما كبيرين، وسألت الله لهما ثلاثا فأعطاني اثنتين ومنعني واحدة:سألت الله لهما أن يجعلهما طاهرين مطهرين زكيين فأجابني إلى ذلك .وسألت الله أن يقيهما وذريتهما ومحبيهما النار فأعطاني ذلك وسألت الله أن يجمع الأمة على محبتهما فقال: يا حبيبي إني قضيت قضاء وقدرت قدرا وإن طائفة من أمتك ستفي لك بذمتك في اليهود والنصارى والمجوس وسيخفرون ذمتك في ولدك، وإني أو جبت على نفسي لمن فعل ذلك ألا أحله محل كرامتي، ولا اسكنه جنتي، ولا أنظر إليه بعين رحمتي يوم القيامة(٤٨).

لذلك اقتصردورالامام علي عليه السلام في هذه الفترة علىبعض التوجيهات، لانه بعهدة المؤدب الاكبر الذي قال عنه امير المؤمنين (ان رسول الله ادبني وانا أادب المؤمنين واوصل الادب الى المكرمين).

اما الزهراء عليها السلام فكان لابد لطفل صغير من ان يلجأ الى امه فكانت عليها السلام ترقصه وتقول :

أشبه أباك يا حسن واخلع عن الحق الرسن
واعبد إلها ذا منن ولا توال ذا الإحن(٤٩)

وتعتني به من حيث المطعم والملبس، قال الامام الرضا عليه السلام: عري الحسن الحسين، وأدركهما العيد، فقالا لأمهما: قد زينوا صبيان المدينة إلا نحن، فما لك لا تزيننا ؟ ! فقالت: ثيابكما عند الخياط، فإذا أتاني زينتكما، فلما كانت ليلة العيد

أعادا القول على أمهما، فبكت ورحمتهما فقالت لهما ما قالت في الأولى، فلما أخذ الظلام قرع الباب قارع ؛ فقالت فاطمة: من هذا ؟ فقال: يا بنت رسول الله ! أنا الخياط قد جئت بالثياب، ففتحت الباب ، فناولها منديلا مشدودا وانصرف، فدخلت فاطمة ففتحت المنديل فإذا فيه قميصان ودراعتان، وسروالان، ورداءان، وعمامتان، وخفان أسودان معقبان بحمرة، فأيقظتهما، وألبستهما، ودخل رسول الله، وهما مزينان فحملهما وقبلهما، ثم قال: رأيت الخياط ؟ قالت: نعم، والذي أنفذته من الثياب. قال: يا بنية ! ما هو خياط، إنما هو رضوان خازن الجنة. قالت فاطمة: فمن أخبرك يا رسول الله ؟ ! قال: ما عرج حتى جائني وأخبرني بذلك (٥٠) .

وذكر العلامة المجلسي عليه الرحمة: عن بعض الثقات الأخيار أن الحسن والحسين عليهما السلام دخلا يوم عيد إلى حجرة جدِّهما رسول الله صلى الله عليه وآله، فقالا: يا جدّاه، اليوم يوم العيد، وقد تزيَّن أولاد العرب بألوان اللباس، ولبسوا جديد الثياب، وليس لنا ثوب جديد، وقد توجَّهنا لذلك إليك، فتأمَّل النبي حالهما وبكى، ولم يكن عنده في البيت ثياب يليق بهما، ولا رأى أن يمنعهما فيكسر خاطرهما، فدعا ربَّه وقال: إلهي، اجبر قلبهما وقلب أمهما، فنزل جبرئيل ومعه حلّتان بيضاوان من حلل الجنة، فسُرَّ النبي صلى الله عليه وآله وقال لهما: يا سيِّدي شباب أهل الجنة، خذا أثواباً خاطها خيَّاط القدرة على قدر طولكما، فلمَّا رأيا الخلع بيضاً قالا: يا جدَّاه، كيف هذا وجميع صبيان العرب لابسون ألوان الثياب ؟

فأطرق النبي صلى الله عليه وآله ساعة متفكِّراً في أمرهما، فقال جبرئيل: يا محمّد، طب نفساً، وقر عيناً، إن صابغ صبغة الله عزَّ وجلَّ يقضي لهما هذا الأمر، ويفرح قلوبهما بأيِّ لون شاءا، فأمر ـ يا محمد ـ بإحضار الطست والإبريق، فأُحضرا، فقال جبرئيل: يا رسول الله، أنا أصبُّ الماء على هذه الخلع وأنت تفركهما بيدك فتصبغ لهما بأيِّ لون شاءا .

فوضع النبي صلى الله عليه وآله حلّة الحسن في الطست، فأخذ جبرئيل يصبّ الماء، ثمَّ أقبل النبيُّ على الحسن وقال له: يا قرَّة عيني، بأيِّ لون تريد حلتك ؟ فقال: أريدها خضراء، ففركها النبيُّ بيده في ذلك الماء، فأخذت بقدرة الله لوناً أخضر فائقاً كالزبرجد الأخضر، فأخرجها النبيُّ صلى الله عليه وآله وأعطاها الحسن، فلبسها .

ثمَّ وضع حلّة الحسين في الطست، وأخذ جبرئيل يصبُّ الماء، فالتفت النبي إلى نحو الحسين ـ وكان له من العمر خمس سنين ـ وقال له: يا قرَّة عيني، أيَّ لون تريد حلّتك ؟ فقال الحسين: يا جدّ! أريدها حمراء، ففركها النبيّ بيده في ذلك الماء، فصارت حمراء كالياقوت الأحمر، فلبسها الحسين، فسرَّ النبيّ بذلك، وتوجَّه الحسن والحسين إلى أمهما فرحين مسرورين .

فبكى جبرئيل عليه السلام لما شاهد تلك الحال، فقال النبي صلى الله عليه وآله: يا أخي جبرئيل، في مثل هذا اليوم الذي فرح فيه ولداي تبكي وتحزن ؟ فبالله عليك إلاَّ ما أخبرتني، فقال جبرئيل: اعلم ـ يا رسول الله ـ أن اختيار ابنيك على اختلاف اللون، فلا بدّ للحسن أن يسقوه السمّ ويخضرّ لون جسده من عظم السّم، ولابدّ للحسين أن يقتلوه ويذبحوه ويخضب بدنه من دمه، فبكى النبي صلى الله عليه وآله وزاد حزنه لذلك [٥١].

هذه العلاقة الوطيدة بين الامام الحسن عليه السلام وامه جعلت من الامام

ينقل الى امه ما يسمعه من الوحي النازل على جده اولا باول فقد كان عليه السلام كان يحضر مجلس رسول الله صلى الله عليه وآله وهو ابنُ سبع سنين، فيسمع الوحيَ فيَحفَظُه، فيأتي أُمَّه فيُلقي إليها ما حَفِظه.فلمّا دخل عليٌّ عليه السلام وجدَ عندها عِلْماً، فسألها عن ذلك فقالت :مِن ولدك الحسن. فتخفّى يوماً في الدار وقد دخل الحسن وكان سمع الوحي، فأراد أن يُلقيَه فأُرْتِج عليه.. فعَجِبت أمُّه من ذلك، فقال لها: لا تعجبي يا أماه؛ فإنّ كبيراً يسمعني، واستماعه قد أوقفني. فخرج عليٌّ عليه السلام فقبّلَه.وفي روايةٍ أخرى قال الحسن عليه السلام : يا أُمّاه، قَلّ بياني، وكَلَّ لساني، لعلّ سيّداً يرعاني ![٥٢]

ولذلك اصبح راويا عن امه صلوات الله عليها رغم صغر سنه ، قال عليه السلام: رأيت امي فاطمة عليها السلام قامت في محرابها ليلة جمعتها، فلم تزل راكعة ساجدة حتى اتضح عمود الصبح، وسمعتها تدعو للمؤمنين والمؤمنات وتسميهم وتكثر الدعاء لهم، ولا تدعو لنفسها بشيء، فقلت لها: يا أماه ..!لم لا تدعين لنفسك كما تدعين لغيرك ؟.. فقالت عليها السلام: يا بني ..! الجار ثم الدار (٥٣).

وقد كان محل اعتماد الزهراء عليها السلام فيما اذا كان والده غائبا في جهاد او امر يبعثه فيه النبي وخير شاهد على ذلك حين ارسلته في البحث عن الحسين عليه السلام حين اخفاه صالح اليهودي

أن النبي صلى الله عليه وآله خرج من المدينة غازياً وأخذ معه علياًعليه السلام وبقي الحسن والحسين عليهما السلام عند أمّهما لأنّهما صغيران، فخرج الحسين عليه السلام ذات يوم من دار أمه يمشي في شوارع المدينة وكان عمره يومئذ ثلاث سنين فوقع بين نخيل وبساتين حول المدينة، فجعل يسير في جوانبها ويتفرّج في مضاربها، فمرّ عليه يهوديّ يقال له صالح بن وهب فأخذه الى بيته وأخفاه عن أمه حتّى بلغ النّهار الى وقت العصر والحسين عليه السلام لم يتبيّن له أثر. فثار قلب فاطمة عليها السلام بالهمّ والحزن على ولدها الحسين عليه السلام، ولم تجد أحداً تبعثه في طلب الحسين عليه السلام، ثم أقبلت الى ولدها الحسن عليه السلام وقالت: يامهجة قلبي وقرة عيني، قم فاطلب أخاك فإنّ قلبي يحترق من فراقه فقام الحسن عليه السلام وخرج من المدينة وأتى الى دور حولها نخل كثير وجعل ينادي: ياحسين بن علي، ياقرّة عين النبي صلى الله عليه وآله، أين أنت يا أخي؟ قال: فقام الحسن ينادي، فسار الحسن عليه السلام حتى أتى دار اليهودي فناداه فخرج صالح، فقال له الحسن: ياصالح أخرج اليّ الحسين عليه السلام من دارك وسلّمه إليّ وإلاّ أقول لأمّي عليها السلام تدعو عليك في أوقات السّحر، وتسأل ربّها حتّى لا يبقى على وجه الأرض يهوديُّ، ثمّ أقول لأبي يضرب بحسامه لجمعكم حتّى يلحقكم بدار البوار، وأقول لجدّيصلى الله عليه وآله يسأل الله سبحانه أن لا يدع يهوديّاً إلا وقد فارق روحه، فتحيّر صالح

اليهودي من كلام الحسن عليه السلام وقال له: يا صبي من أمّك؟ فقال: أمّي الزّهراء بنت محمّد المصطفى قلادة الصفوة، ودرّة صدف العصمة، وثمرة جمال العلم والحكمة، وهي نقطة دائرة المناقب والمفاخر، ولمعةٌ من أنوار المحامد والمآثر، خمّرت طينة وجودها من تفّاح الجنّة، وكتب الله في صحيفتها عتق عصاة الأمّة، وهي أمّ السّادات النّجباء، سيّدة النّساء فاطمة الزّهراء.فقال اليهودي: أمّا أمّك فقد عرفتها، فمن أبوك؟ فقال الحسن عليه السلام : انّ أبي أسد الله الغالب عليّ بن أبي طالب الضّارب بالسّيفين والطّاعن بالرّمحين، والمصلّي مع النبي صلى الله عليه وآله في القبلتين، والمفدي نفسه لسيّد الثقلين أبو الحسن والحسين عليه السلام فقال صالح: ياصبي قد عرفت أباك، فمن جدّك؟ فقال: جدّي درّة من صدف الجليل، وثمرة من شجرة ابراهيم الخليل، الكوكب الدّري، والنور المضيء من مصباح التبجيل المعلّق في عرش الربّ الجليل، سيد الكونين، ورسول الثقلين، ونظام الدّارين، وفخر العالمين، ومقتدى الحرمين، وامام المشرقين والمغربين، جدّ السّبطين، أنا الحسن وأخي الحسين فلما فرغ الحسن عليه السلام من تعداد مناقبه انجلى صدع الكفر عن قلب صالح وهملت عيناه بالدّموع وجعل كالمتحيّر ينظر تعجباً من حُسن منطقه وصغر سنّه وجودة فهمه، ثمّ قال له: ياقرة فؤاد المصطفى، ويانور عين المرتضى، وياسرور صدر الزّهراء ؛ يا حسن أخبرني من قبل أن أسلّم اليك أخاك الحسين عن أحكام دين الإسلام حتّى أذعن لك وأنقاد الى الإسلام. ثم إن الحسن عليه السلام علمه أحكام الإسلام، وعرّفه الحلال والحرام. فأسلم صالح وأحسن الإسلام في يد الإمام ابن الإمام وسلّم إليه أخاه الحسين (٥٤).

ان الزهراء كانت تلاحظ عمق الرابطة بين الحسنين وهما في طفولتيهما لذلك لم تقدم على ما يخدش هذه العلاقة في ادق الامور لئلا يدخل الحزن عليهما، ويظهر ذلك جليا في قصة المسابقة بينهما في جودة الخط فقد روي أن الحسن والحسين كانا يكتبان فقال الحسن للحسين: خطي أحسن من خطك،

وقال الحسين: لا بل خطي أحسن من خطك، فقالا لفاطمة: احكمي بيننا فكرهت فاطمة أن تؤذي أحدهما، فقالت لهما: سلا أباكما فسألاه .فكره أن يؤذي أحدهما فقال: سلا جدكما رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال صلى الله عليه وآله: لا أحكم بينكما حتى أسأل جبرائيل فلما جاء جبرائيل قال: لا أحكم بينهما ولكن إسرافيل يحكم بينهما فقال إسرافيل: لا أحكم بينهما ولكن أسأل الله أن يحكم بينهما. فسأل الله تعالى ذلك فقال تعالى: لا أحكم بينهما ولكن أمهما فاطمة تحكم بينهما، قالت فاطمة: أحكم بينهما يا رب وكانت لها قلادة فقالت لهما أنا أنثر بينكما جواهر هذه القلادة فمن أخذ منهما أكثر فخطه أحسن، فنثرتها وكان جبرائيل وقتئذ عند قائمة العرش فأمره الله تعالى أن يهبط إلى الأرض وينصف الجواهر بينهما كيلا يتأذى أحدهما ففعل ذلك جبرائيل إكراما لهما وتعظيما[٥٥].

ويمرض الحسنان فينذر امير المؤمنين والزهراء لشفئهما صيام ثلاثة ايام لتحقق البشارة العظمى لهذه الامة بهذه العائلة العظيمة ويترتب الفضل الالهي المنصوص بقوله تعالى ﴿**يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا إِنَّا نَخَافُ مِن رَّبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا فَوَقَاهُمُ اللَّهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا وَجَزَاهُم بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَحَرِيرًا**﴾[٥٦].

عن الصادق جعفر بن محمد، عن أبيه عليهما السلام في قوله عزوجل (يوفون بالنذر) قالا: مرض الحسن والحسين عليهما السلام وهما صبيان صغيران فعادهما رسول الله صلى الله عليه وآله ومعه رجلان، فقال أحدهما: يا أبا الحسن لو نذرت في ابنيك نذرا إن الله عافاهما، فقال: أصوم ثلاثة أيام شكرا لله عزوجل، وكذلك قالت فاطمة عليها السلام، وقال الصبيان: ونحن أيضا نصوم ثلاثة أيام، وكذلك قالت جاريتم فضة، فألبسهما الله عافيته، فأصبحوا صياما وليس عندهم طعام .....، فلما بصربهم النبي صلى الله عليه وآله قال: يا أبا الحسن شد ما يسوؤني ما أرى بكم!؟ انطلق إلى ابنتي فاطمة، فانطلقوا إليها

وهي في محرابها، قد لصق بطنها بظهرها من شدة الجوع وغارت عيناها، فلما رآها رسول الله صلى الله عليه وآله ضمها إليه وقال: واغوثاه بالله ؟ أنتم منذ ثلاث فيما أرى ؟ فهبط جبرئيل فقال: يا محمد خذ ما هيا الله لك في أهل بيتك، قال: وما آخذ يا جبرئيل ؟ قال: (هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ) حتى إذا بلغ (إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَكَانَ سَعْيُكُمْ مَشْكُورًا) الخبر (٥٧).

المبحث الثالث

فقه وعلم الامام الحسن وهو صغير

كان الامام الحسن عليه السلام على الرغم من عصمته يتعلم من النبي احكام الدين ويستفهم منه المعارف والفضائل التي فيها صلاح امر المسلين، ويتلقى علوم الوحي من رسول الله صلى الله عليه وآله وذلك من خلال الأسئلة عن أمور عديدة، منها ما ذكره الإمام الصادق عليه السلام انه: (بينما الحسن عليه السلام يوماً في حجر رسول الله صلى الله عليه وآله إذ رفع رأسه فقال: يا أبة ما لمن زارك بعد موتك؟ قال: يا بني من أتاني زائراً بعد موتي فله الجنـــة، ومن أتى أبـــاك زائراً بعد موته فله الجنة ومن أتاك زائراً بعد موتك فله الجنة (٥٨).

وقد نص على امامته وعصمته النبي صلى الله عليه وآله في تلك المرحلة من عمره، عن زين بن أرقم قال:سبعُ حَصِيّاتٍ سبّحنَ في كفّ رسول الله صلى الله عليه وآله، فوضَعَها في يد الحسن ابن عليّ عليه السلام فسَبّحنَ كما سبّحن في كفّه، ثمّ وضعها في كفّ الحسين عليه السلام فسبّحن في كفّه. وكلُّ مَن حضر مِن الصحابة أخذ الحصيّات ولم يسبّحن في أيديهم، فسُئل عليه السلام عن ذلك فقال: الحصى لا يسبّحن إلاّ في كفّ نبيّ، أو وصيِّ نبيّ(٥٩).

وبلغ من مقام الامام الحسن في طفولته ان له الاهلية للشفاعة في المسائل الكبرى التي تتعلق في شؤن الاسلام والمسلمين وطبيعة علاقاتهم مع الكفار والمشركين، عن محمّد بن إسحاق بالإسناد، في حديثٍ: أنّ أبا سفيان قال لفاطمة، والحسن يدرج وهو ابنُ أربعة عشر شهراً: يا بنتَ محمّد، قولي لهذا الطفل يكلّم لي بجدّه، فقال الحسن: يا أبا سفيان! قلْ: لا إلٰه إلاّ الله، محمّد رسول الله.. حتّى أكونَ لك شفيعاً. فقال النبيّ ﷺ: الحمدُ لله الذي جعَلَ في آل محمّدٍ نظيرَ يحيى بن زكريا (وآتيناهُ الحُكمَ صَبِيّاً (٦٠).

بل انه عليه السلام تأهل لمقام المجادلة في دين الله والدلالة على نبوة جده المصطفى بما اتاه الله من الحكمة وفصل الخطاب فصار يتصدى باذن جده لمسائل الاعراب والمشركين ممن يكفر بايات الله وينكر نبوة نبيه ﷺ.

عن حذيفة بن اليمان قال: بينما كان رسول الله ﷺ وجماعة من أصحابه، إذ أقبل إليه الحسن فأخذ النبي ﷺ في مدحه، فما قطع رسول الله ﷺ كلامه حتى أقبل إلينا أعرابي يجر هراوة له، فلما نظر رسول الله ﷺ قال: قد جاءكم رجل يكلمكم بكلام غليظ تقشعر منه جلودكم، وإنه يسألكم عن أمور، وإن لكلامه جفوة.

فجاء الأعرابي فلم يسلّم وقال: أيكم محمد؟

قلنا: ما تريد؟ قال رسول الله ﷺ: مهلاً.

فقال: يا محمد لقد كنت أبغضك ولم أرك والآن فقد ازددت لك بغضاً.

فتبسم رسول الله ﷺ وغضبنا لذلك، وأردنا بالأعرابي إرادة، فأومى إلينا رسول الله أن اسكتوا.

فقال الأعرابي: يا محمد إنك تزعم أنك نبي، وأنك قد كذبت على الأنبياء، وما معك من برهانك شيء.

فقال له صلى الله عليه وآله: وما يدريك؟ قال: فخبّرني ببرهانك.

قال صلى الله عليه وآله: إن أحببت أخبرك عضو من أعضائي فيكون ذلك أوكد برهاني. قال: أو يتكلم العضو؟ قال صلى الله عليه وآله: نعم يا حسن قم. فازدرى الأعرابي نفسه، وقال: ما يأتي، ويقيم صبيّا ليكلّمني.

قال صلى الله عليه وآله: إنك ستجده عالماً بما تريد.

فابتدره الحسن عليه السلام: مهلاً يا أعرابي:

ما غبيـــاً ســـألت وابـن غـبي	بـل فقـيهاً إذن وأنــت الجهـول
فــإنّ تــك قــد جهـــلت فــإنّ	شفاء الجـهل مـا سـأل الســؤول
ونجـراً لا تقسّــمه الـــدّوالي	تراثـاً كــان أورثــه الرسـول

لقد بسطت لسانك، وعدوت طورك وخادعت نفسك، غير أنك لا تبرح حتى تؤمن أن شاء الله.

فتبسم الأعرابي وقال له هيه:

فقال له الحسن عليه السلام: نعم، اجتمعتم في نادي قومك وتذاكرتم ما جرى بينكم على جهل، وخرق منكم فزعمتم أن محمداً صنبور ـ أي لا خلف له ـ والعرب قاطبة تبغضه، ولا طالب له بثأره، وزعمت أنك قاتله، وكان في قومك مؤنته، فحملت نفسك على ذلك، وقد أخذت قناتك بيدك تؤمّه تريد قتله، فعسر عليك مسلكك وعمي عليك بصرك، وأبيت إلا ذلك، فأتيتنا خوفاً من أن يشتهر وإنك إنما جئت بخير يراد بك. أنبئك عن سفرك، خرجت في ليلة ضحياء، إذ عصفت ريح شديدة، اشتد منها ظلماؤها وأظلت سماؤها، أعصر سحابها، فبقيت

محر غماً كالأشقر، إن تقدم نُحِر، وإن تأخر عُقر، لا تسمع لواطئ حسّاً، ولا لنافع نارٍ جرساً، تراكمت عليك غيومها، وتوارت عنك نجومها فلا تهتدي بنجم طالع، ولا بعلم لامع، تقطع محجّةٍ وتهبط لجّة، في ديمومة قفر، بعيدة القعر، مجحفة بالسّفر، إذا علوت مصعداً ازددت بعداً، الريح تخطفك، والشوك تخبطك، في ريح عاصف، وبرق خاطف، قد أوحشتك آكامها، وقطعتك سلامها، فأبصرت فإذا أنت عندنا فقرّت عينك، وظهر دينك وذهب أنينك.

قال الأعرابي متعجباً: من أين قلت يا غلام هذا؟ كأنك كشفت عن سويداء قلبي، ولقد كنت كأنك شاهدتني وما خفي عليك شيء من أمري وكأنه علم الغيب.

ثم قال الأعرابي للحسن عليه السلام: الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله. فأسلم الأعرابي وحسن إسلامه، وعلّمه رسول الله صلى الله عليه وآله شيئاً من القرآن فقال: يا رسول الله ارجع إلى قومي فأعرّفهم ذلك؟ فأذن له صلى الله عليه وآله فانصرف إلى قومه ثم رجع ومع جماعة من قومه فدخلوا الإسلام، وكان الناس إذا نظروا إلى الحسن عليه السلام قالوا لقد أعطي ما لم يعط أحدٌ من الناس (٦١).

اما في الجانب الأخلاقي فان هناك قصة جميلة يتداولها أصحاب السيرة والمؤرخون وهي أن الحسنين عليهما السلام مرّا على شيخ يتوضأ ولا يحسن فأخذا عليهما السلام في التنازع وكانا صغيرين لم يتجاوزا العقد الأول من السنين يقول كلّ واحد منهما للآخر: أنت لا تحسن الوضوء. فقالا :أيها الشيخ كن حكماً بيننا يتوضأ كل واحد منّا فتوضأ، ثم قالا: أينا يحسن؟ قال: كلاكما تحسنان الوضوء. ولكن هذا الشيخ الجاهل ـ وهو يشير إلى نفسه ـ هو الذي لم يكن يحسن، وقد تعلم الآن منكما وتاب على يديكما ببركتكما وشفقتكما على أمة جدكما (٦٢).

❋ هوامش البحث ❋

(١) تفسير القمي ١/ ٢٤٨، مختصر بصائر الدرجات/ ١٦٨، بحار الانوار ٥/ ٢٣٧، نور البراهين ٢/ ١٨٤.

(٢)الحمويني، فرائد السمطين الجز:ج٢الباب ٣١ .

(٣)أالكليني، الكافي :ج١ص ٢٦٩ .

(٤)المجلسي، بحار الانوار:ج٧ص ٢٢٨ .

(٥)سورة مريم، آية:١٢.

(٦)الصدوق، ثواب الأعمال، ص٢٣٩

(٧)الحراني، تحف العقول، ص١٩٤.

(٨)ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: ج ١٤ ص ١٣٠ ح ٣٤٢٢؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء: ج ٤ ص٤٠٣ رقم: ٢٧٠؛ الكنجي، كفاية الطالب: ص ٣٧٩.المحمودي، ترجمة الإمام الحسن عليه السلام، لابن عساكر، ص٤٠.

(٩) الترمذي، سنن الترمذي: ج ٥ ص ٦٥٦ ح ٣٧٦٩؛ الهندي، كنز العمال: ج ١٢ ص ١١٤ ح ٣٤٢٥٥؛ابن حجر، الصواعق المحرقة: ص ١٩١؛الطبري، ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى: ص ٢١١؛ الخوارزمي، مقتل الحسين: ج ١ ص ٩٢؛ ابن الاثير، أسد الغاية: ج ٢ ص ١٦٢.

(١٠)الطبري، الرياض النضرة في مناقب العشرة: ج ٢ ص ١٨٩؛الهندي، كنز العمال: ج ١٢ ص ٩٦ رقم: ٣٤١٦١، ص ١٠٣ ح ٣٤١٩٦؛ القندوزي، ينابيع المودة: ص ١٩٢؛ ابن العديم، بغية الطلب: ج ٦ ص ٢٥٧٨ وفيه: صلى الله عليه وآله كان معي في الجنّة، المرء مع من أحبّ، المرء مع من أحبّ، المرء مع من أحبّ.

(١١)البخاري، البخاري: ج ٣ ص ١٣٦٩ ح ٣٥٣٧ باب مناقب الحسن والحسين، ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: ج ١٤ ص ١٥٥ ح ٣٤٧٦؛ ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب - هامش الإصابة: ج ١ ص ٣٧٦.

(١٢) الحاكم، المستدرك على الصحيحين: ج ٣ ص ١٦٦، القندوزي، ينابيع المودة: ص ١٩٨ و ص ٢٦٢؛الذهبي، سير أعلام النبلاء: ج ٤ ص ٤٠٤ رقم: ٢٧٠.

(١٣) ابن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل: ج ١٣ ص ٢٦٠ ح ٧٨٧٦؛البيهقي، السنن الكبرى: ج ٥ ص ٤٩؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: ج ١٤ ص ١٥٢ ح ٣٤٦٩.

(١٤)الترمذي، سنن الترمذي: ج ٥ ص ٦٦١ ح ٣٧٨٢؛ القندوزي، ينابيع المودة: ص ١٩٣.، ابن

الصباغ، الفصول المهمة: ص ١٧٠؛ ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب: ج ١ ص ٣٩٩؛ الحاكم، المستدرك على الصحيحين: ج ٣ ص ١٧٧؛الهندي، كنز العمال: ج١٢ ص ١٢٥ ح ٣٤٣١١؛ الشبلنجي، نور الأبصار: ص ٢٢١.

(١٥) الحاكم، المستدرك على الصحيحين: ج ٣ ص ١٦٦، ابن حجر، الصواعق المحرقة: ص ١٩٢، ابن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل: ج ١٥ ص ٤٢٠ ح ٩٦٧٣ وج ٢ ص ٤٤٠؛ الخوارزمي، مقتل الحسين: ج ١ ص ٩١.

(١٦)الخوارزمي، مقتل الحسين: ج ١ ص ١٠٢.

(١٧)المحمودي، ترجمة الإمام الحسن عليه السلام، لابن عساكر، ص٩٧.

(١٨)البحراني، مدينة المعاجز: ٢١٦ ح ٦٠ وص ٢٥٠ ح ٨١. المجلسي، بحارالانوار: ج٤٣ ص ٣٠٨ ضمن ح ٧٢، البحراني، والعوالم:ج١٦ ص ٦٢ ضمن ح ٢، الخوارزمى، مقتل الحسين:ج ١ ص ٩٧ .

(١٩) المجلسي، بحار الانوار:ج٤٣ ص١١.

(٢٠)الخوارزمي، مقتل الحسين: ج ١ ص ١٢٩، المجلسي، بحار الانوار :ج٤٣ص ٣٠٩ .

(٢١)ابن حنبل، مسند أحمد، ، باب مسند علي بن أب طالب، رقم ٧٤٨، السيوطي، مسند فاطمة، ص٥٤، ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق :ج٧ ص ١٨.

(٢٢) ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ، ج ١ ص٥٢٩

(٢٣) ارتحلني: ركب فوق ظهري

(٢٤)ابن حنبل، مسند أحمد كتاب مسند القبائل باب حديث مسند شداد بن الهاد رقم ٢٦٣٦٣٠

(٢٥) مسلم، صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة –فضائل الحسن والحسين، ص١٠٦٦ رقم ٦٢٦٠.

(٢٦) ابن حنبل، مسند أحمد:ج ٥ص ٣٧.، الحاكم، مستدرك :ج ٣ص ١٧١.

(٢٧) الترمذي، سنن الترمذي: ج ٥ ص ٦٥٦ ح ٣٧٦٩؛ الهندي، كنز العمال: ج ١٢ ص ١١٤ ح ٣٤٢٥٥؛ابن حجر، الصواعق المحرقة: ص ١٩١.

(٢٨) الطبري، ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى: ص ٢١١؛ الخوارزمي، مقتل الحسين: ج ١ ص ٩٢؛ ابن الاثير، أسد الغابة: ج ٢ ص ١٦٢.

(٢٩)ذكر الزمخشري قال: حزقة حزقة ترق عين بقة اللهم إني احبه فأحبه وأحب من يحبه. الحزقة: القصير الصغير الخطأ، وعين بقة أصغر الأعين وقال: أراد بالبقة فاطمة فقال للحسين: يا قرة عين بقة ترق ، قال الجزري: فيه أنه عليه الصلاة والسلام كان يرقص الحسن أو الحسين ويقول:



حزقة حزقة ترق عين بقة فترقى الغلام حتى وضع قدميه على صدره. الحزفة: الضيف المقارب الخطو من ضعفه، وقيل: القصير العظيم البطن فذكر هالة على سبيل المداعبة والتأنيس له، وترق بمعنى اصعد، وعين بقة كناية عن صغر العين، وحزقة مرفوع على أنه خبر مبتدأ محذوف تقديره أنت حزقة، وحزقة الثاني كذلك أو أنه خبر مكرر، ومن لم ينون حزقة فحذف حرف النداء وهي في الشذوذ كقولهم أطرق كرا لان حرف النداء إنما يحذف من العلم المضموم أو المضاف انتهى.

(٣٠) الترمذي، سنن الترمذي: ج ٥ ص ٦٥٦ ح ٣٧٦٩؛ ابن الاثير، أسد الغاية: ج ٢ ص ١٦٢.

(٣١)ابن حجر، الصواعق المحرقة، ص١٣٧، ١٣٨.

(٣٢)البحراني، العوالم الإمام الحسن عليه السلام: ص٢٩٧.

(٣٣)البيهقي، سنن البيهقي: ج٢، ص٢٦٣.

(٣٤)سورة التغابن آية ١٥

(٣٥)الترمذي، سنن الترمذي- كتاب المناقب عن رسول الله مناقب أبي محمد الحسن بن علي، جـ١٠ ص٣٠٣

(٣٦) الكليني، الكافي، ج٦، ص٤٩

(٣٧)الطبرسي، مكارم الأخلاق، ص٢٢٠.

(٣٨)ترجمة الإمام الحسن من كتاب الطبقات الكبير لابن سعد: ٥٠، ح ٥٩، ابن حنبل، مسند أحمد ٢: ٤٤٠، الحاكم، مستدرك :ج ٣ص ١٧١.

(٣٩)ابن حنبل، مسند أحمد:ج ٥ص ٣٧.

(٤٠)ابن حنبل، مسند أحمد، مسند الشاميين، باب حديث معاوية بن أبي سفيان، رقم ١٦٢٤٥.

(٤١) كان ابو جعفر المنصور يذكر هذه الفضيلة في قرى الشام ايام اختفائه من الامويين ينظر: الصدوق، الامالي ص ٣٤٠.

(٤٢) روى الخركوشي في شرف النبي عن هارون عن آبائه عن ابن عباس هذا المعنى فنظمه الصقر البصري:

هـذا ابـن خـلاد روى عـن شـيخه ... أعـين بـه أبي سـويد الـدارعا

ممـا روى المـأمون ان رشـيدهم ... يـروى عـن الهـادي حـديثا شـايعا

ممـا روى المهـدي عـن منصـورهم ... عـن ابـن عبـاس الاديـب البارعـا

حتـى اجتمعنـا عنـد أكـرم مرسـل ... يومـا وكـان الوقـت وقتـا جامعـا



فأتتــــه فاطمـــــة البتـــــول وعينهـــــا ... مــــن حرقــــة تنهــــل دمعـــا هامعـــا

فارتــــاع والـــــدها لفـــــرط بكائهـــــا ... لمـــا اســـتبان الامـــر منهـــا رائعـــا

فبكـــى وقـــال فـــداك أحمـــد مـــا الـــذي ... يبكيـــك مـــا ألقـــاك ربـــك فاجعـــا

قالـــت فقـــدت ابنـــي يـــا أبتـــا وقـــد ... صـــادفت فقـــدهما لقلبـــي صـــادعا

فشـــجاة مـــا ذكـــرت فأقبـــل ســـاعة ... مـــتململا يـــدعو المهـــيمن ضـــارعا

فـــإذا المطـــوف جبرئيـــل مناديـــا ... ببشـــارة مـــن ذي الجـــلال مســـارعا

الله يقـــــرؤك الســـــلام بجـــــوده ... ويقـــول لاتـــك يـــا حبيبـــي جازعـــا

أدركهـــما بحديقـــة النجـــار قـــد ... لعبـــا وقـــد نعســـا بهـــا وتضـــاجعا

أرســـلت مـــن خـــدم الكـــرام اليهما ... ملكـــا شـــفيقا للمكـــاره دافعـــا

غطاهمـــا منـــه جناحـــا وانثنـــى ... بـــالرفق فـــوقهما وآخـــر واضـــعا

فأتاهمـــا خـــير البريـــة فاغتـــدى ... بهـــما عـــلى كتفيـــه جهـــرا رافعـــا

فأتـــاه ذو ملـــق ليحمـــل واحـــدا ... عنـــه فقـــال لـــه وراءك راجعـــا

نعـــم المطـــي مطيـــة حملـــتهما ... منـــى ونعـــم الراكبـــان هـــما معـــا

وأبوهمـــا خـــير وأفضـــل مـــنهما ... شرفـــا لعمـــرك في المزيـــة شـــافعا

(المجلسي، بحار الانوار:ح٤٣ص ٢٩٤).

(٤٣)الصدوق، امالي: ٢٦٦، الطبرسي، اعلام الورى ص ٢١٦، روى أحمد في مسنده أن أبا هريرة قال: كنا نصلي مع النبي العشاء، فإذا سجد رسول الله وثب الحسن والحسين على ظهره، فإذا رفع رأسه أخذهما من خلفه أخذًا رفيقًا ووضعهما على الأرض، فإذا عاد إلى السجود عادا إلى ظهره حتى قضى صلاته، ثم أقعد أحدهما على فخذيه، يقول أبو هريرة: فقمت إليه، فقلت: يا رسول الله، أردهما؟ فبرقت برقة في السماء، فقال لهما: (الحقا بأمكما)، فمكث ضوؤها حتى دخلا (البحراني، مدينة المعاجز ص٢٠٤).

(٤٤)الهندي، كنز العمال: ج٧، ص١٠٥.

(٤٥)الحاكم، مستدرك الصحيحين: ج٣، ص١٦٥.

(٤٦)القمي، سفينة البحار: ج١، ص٢٥٧.

(٤٧) البحراني، مدينة المعاجز ٣: ٥٢٨ ح ١٠٣٧، الطريحي، المنتخب: ١٢٣، المجلسي، بحار الأنوار ٤٣: ٣١٢، البحراني، العوالم ١٧: ٤١ ح ٣.



(٤٨) المجلسي، بحار الانوار :ج٤٣ص ٢٧٦

(٤٩) ابن شهر اشوب، مناقب ال ابي طالب: ج٣ ص ٣٩١.

(٥٠)المجلسي، بحار الانوار:ج٤٣ ص ٢٨٩

(٥١)مناقب ال ابي طالب: ج٣ ص ٣٩١، المجلسي، بحار الانوار :ج٤٤ ص ٢٤٥.، ابن شهر اشوب، الطريحي، المنتخب ص١٢٦.

(٥٢)ابن شهر اشوب، مناقب ال ابي طالب: ج٤ ص٦. المجلسي، بحارالانوار:ج٤٣ ص ٣٢٨

(٥٣) الصدوق، علل الشرايع ص٨٢، المجلسي، بحار الانوار:ج٩٤ص ١١٩، الحر العاملي، وسائل الشيعة:ج٤ ص١١٥١ذ، البحراني، العوالم ج١ ص ١٢٧.

(٥٤)البحراني، مدينة المعاجز:ج٣ ص ٢٩٣، الطريحي، المنتخب، ص ١٩٦، الما زندراني، معالي السبطين: ج١ ص ٧٦ .

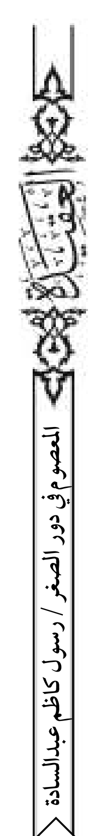
(٥٥)البحراني، مدينة المعاجز:ج٣ ص ٢٩٩، الطريحي، المنخب، ص ٦٤، البحراني، العوالم:ج١٧ ص ٤١٨، المجلسي، بحار الانوار :ج٤٣ص ٣٠٩.

(٥٦)الإنسان/ ٧ – ١٢.

(٥٧)القرطبي، تفسير القرطبي، ج١٩، ص١٣٠، الطبرسي، الاحتجاج:ج ١ص١٩٣، الحويزي، تفسير نور الثقلين:ج ١ص١١٦ وج٢ص٢١٩وج ٤ص ٣٤٥.

(٥٨) البحراني، العوالم ج١ ص ١٢٧.

(٥٩)عن محمّد بن إبراهيم قال: أخبرنا موسى بن محمّد بن إسماعيل بن عبيدالله بن العبّاس بن عليّ عليه السلام قال :حدّثني جعفر بن زيد بن موسى، عن أبيه عن آبائه عليهم السلام قالوا: جاءت أمُّ أسلم إلى النبيّ صلى الله عليه وآله وهو في منزل أمّ سلمة، فسألَتْها عن رسول الله صلى الله عليه وآله فقالت:خرج في بعض الحوائج والساعة يجيء. فانتظرَتْه عند أمّ سلمة حتّى جاء صلى الله عليه وآله، فقالت أمّ أسلم: بأبي أنت وأُمّي يا رسول الله، قد قرأتُ الكتب وعلمتُ كلَّ نبيٍّ ووصيّ، فموسى كان له وصيٌّ في حياته، ووصيٌّ بعد موته كذلك، فمَن وصيُّك يا رسولَ الله ؟فقال لها: يا أمَّ أسلم، وصيّي في حياتي وبعد موتي واحد. ثم قال لها: يا أمَّ أسلم، مَن فعَلَ فِعْلي فهو وصيّي. ثمّ ضرب بيده إلى حَصاةٍ مِن الأرض ففركها بإصبعه فجعَلَها شبه الدقيق، ثمّ عجَنَها ثمّ طبعها بخاتمه ثمّ قال: مَن فعَلَ فِعْلي هذا فهو وصيّي في حياتي وبعد موتي.قالت: فخرجتُ من عنده، فأتيتُ أمير المؤمنين عليه السلام فقلت له: بأبي أنت وأُمّي، أنت وصيُّ رسول الله صلى الله عليه وآله ؟ قال: نعم يا أمَّ أسلم. ثمّ ضرب بيده إلى حصاةٍ ففركها فجعلها كهيئة الدقيق، ثمّ عجنها وختمها بخاتمه ثمّ قال: يا أمَّ أسلم، مَن فعل فِعْلي هذا فهو وصيّي.فأتيتُ الحسن عليه السلام وهو غلام، فقلت له: يا سيّدي، أنت وصيّي أبيك ؟



فقال: نعم يا أمَّ أسلم. وضرب بيده وأخذ حصاةً، وفعل بها كفعلِها. فخرجتُ مِن عنده فأتيتُ الحسينَ عليه السلام، وإنّي أستصغره لِسنّه، فقلت له :بأبي أنت وأُمّي، أنت وصيُّ أخيك ؟ فقال: نعم يا أمَّ أسلم، ائتيني بحصاة .ثمّ فعَلَ كفعلهم.فعُمِّرتْ أمُّ أسلم حتّى لَحِقتْ بعليّ بن الحسين عليهما السلام بعد قتل الحسين عليه السلام في منصرفه، فسألته: أنت وصيُّ أبيك ؟ فقال: نعم. ثمّ فعل كفعلهم (صلوات الله عليهم أجمعين (المجلسي، بحار الانوار:ج ٢٥ص١٨٥).

(٦٠) ابن هشام، السيرو:ج٢ ص ٣٩٦، ابن شهر اشوب، المناقب :ج١ ص ٢٠٦، المفيد، الارشاد، ص ٦٠، الطبرسي، اعلام الورى، ص٦٦، المجلسي، بحار الانوار:ج٤٣ص ٢٦٦.

(٦١)الحلي، العدد القوية ص٤٢، الطوسي، الثاقب في المناقب ص٣١٦، البحراني، مدينة المعاجز ج٣ ص٣٥٩، وينابيع المعاجز ص٥٩، المجلسي، بحار الأنوار، ج٤٣، ص٣٣٣.

(٦٢)البرقي، المحاسن، ص٨٩، المجلسي، بحار الأنوار، ج٤٣، ص٣٣٣.الهندي، كنز العمال :ج٩ ص ٥٤٧.

* مصادر البحث *

*- ابن الأثير، عز الدين ابو الحسن علي بن أبي الكرم (ت ٦٣٠ هـ/ ١٢٣٢ م) .

١ - أسد الغابة في معرفة الصحابة، أشراف معرفة: مكتب البحوث في دار

*- البخاري، محمد بن إسماعيل ابو عبد الله الجحفي (ت٢٥٦هـ/ ٨٦٩ م).

٢ - صحيح البخاري، ط٣، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير اليمامة، بيروت، ١٩٨٧ .(٦ أجزاء).

*- البحراني، السيد هاشم بن سليمان البحراني (ت ١١٠٧هـ) .

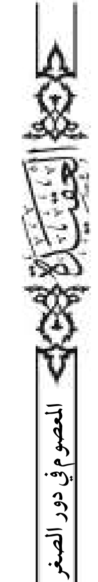
٣- البرهان في تفسير القرآن: الطبعة الثانية، مطبعة آفتاب - طهران - نشر وتصوير: مؤسسة إسماعيليان - قم المقدسة .

٤ - مدينة معاجز الأئمة الاثني عشر عليهم السلام ودلائل الحجج على البشر، تحقيق: الشيخ عزة الله المولائي، ٨ ج، ٨ مج، الطبعة الأولى، مؤسسة المعارف الإسلامية - قم المقدسة - ١٤١٣ هـ.

*- البحراني، الشيخ عبد الله

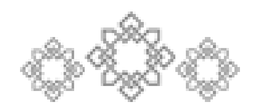
٥- عوالم العلوم والمعارف والأحوال): تحقيق السيد محمد باقر الموسوي الموحد الأبطحي

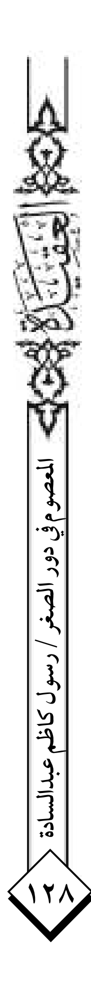
الأصفهاني، نشر: مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام - قم المقدسة - الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ.
*- الحر العاملي، محمد بن الحسن بن علي (ت ١١٠٤هـ)٠
٦ - وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ٣٠ مج، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم المقدسة - الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ).
*- الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله ابو عبد الله الحاكم (ت٤٠٥هـ / ١٠١٤ م).
٧- المستدرك على الصحيحين، ط١، تحقيق: مصطفى عبد القادر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠م .(٤ أجزاء).
*- الحلي، الحسن بن يوسف المطهر الحلي (ت ٧٢٦ هـ).
٨- العدد القوية لدفع المخاوف اليومية: لعلي بن يوسف الحلي، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، نشر: مكتبة آية الله المرعشي العامة، مطبعة سيد الشهداء - الطبعة الأولى -١٤٠٨ هـ.
*- الخوارزمي، موفق بن أحمد بن محمد المكي، (ت ٥٦٨ هـ).
٩ - المناقب: تحقيق: الشيخ مالك المحمودي، الطبعة الثالثة، مؤسسة النشر الاسلامي - قم المقدسة - ١٤١٧ هـ).
١٠- مقتل الحسين، تحقيق محمد السماوي ط الزهراء، النجف ١٣٦٧ هـ).
*- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان (ت٧٤٨هـ / ١٣٤٧ م).
١١- سير أعلام النبلاء، تحقيق، محمد بن عبادي عبد الحليم، ط١، مكتب الصفا (القاهرة: ٢٠٠٣ م).
*- أبن شهر أشوب: رشيد الدين أبو جعفر محمد بن علي السردي (ت ٥٨٨ هـ).
١٢- مناقب آل أبي طالب، المطبعة الحيدرية ،النجف الأشرف ، ١٣٧٦ هـ - ١٩٦٥ م
*- الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابوية القمي، (ت٣١٨هـ/ ٩٢٩م) .
١٣- ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، مكتبة الصدوق - طهران .
١٤ - علل الشرائع، تقديم: السيد محمد صادق بحر العلوم، منشورات المكتبة الحيدرية - النجف الأشرف - ١٣٨٥ هـ/ ١٩٦٦ م. نشر وتصوير: مكتبة الداوري - قم المقدسة .
*- الطبرسي، أبو نصر الحسن بن الفضل (من أعلام القرن السادس الهجري).
١٥ - مكارم الأخلاق :، تحقيق وتقديم: الشيخ حسين الأعلمي، الطبعة الأولى،



مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت - ١٤١٤ هـ/ ١٩٩٤ م.
*- الطوسي: عماد الدين أبو جعفر محمد بن علي (ابن حمزة).
١٦- الثاقب في المناقب، تحقيق: نبيل رضا علوان، الطبعة الثانية - مؤسسة أنصاريان - قم المقدسة - ١٤١٢ هـ.
*-القندوزي، : سليمان بن إبراهيم القندوزي الحنفي، (ت ١٢٩٤ هـ).
١٧- ينابيع المودة لذوي القربى، ٣ ج، ٣ مج، تحقيق: سيد علي جمال أشرف الحسيني، الطبعة الأولى، دار الأسوة للطباعة والنشر - قم المقدسة - ١٤١٦ هـ.
*- المجلسي: محمد باقر بن محمد تقي (ت ١١١١ هـ) .
١٨- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. مؤسسة الوفاء ، بيروت ، ط٢ ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.
*- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسين بن هبة الله بن عبد الله الشافعي، (ت٥٧١هـ/ ١١٧٦م):
١٩- تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: علي شيري، دار الفكر، (بيروت - ١٩٩٥م) .
*- الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى السلمي (ت٢٧٩هـ/ ٨٩٢ م) :
٢٠- سنن الترمذي، تحقيق: احمد شاكر وآخرون، دار أحياء التراث العربي، بيروت، لا. ت. (٥ أجزاء)
*- المتقي الهندي، علاء الدين علي(ت٩٧٥هـ)٠
٢١- كنز العمال، تحقيق محمود عمر الدمياطي، (ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م)٠
*- أبن الصباغ: علي بن محمد بن أحمد المالكي (ت ٨٨٥ هـ) .
٢٢- الفصول المهمة في معرفة أحوال الأئمة / دار الأضواء ، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨
*- ابن عبد البر، ابو عمرو يوسف بن عبد الله (ت٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م):
٢٣- الاستيعاب في معرفة الأصحاب ، تحقيق: علي معوض وعادل احمد عبد الموجود ، ط٢ ، دار الكتب العلمية (بيروت - ١٤٢٢هـ).
*- الشبلنجي، الشيخ مؤمن بن حسن مؤمن (ت / بعد ١٣٠٨ هـ)
٢٤ - نور الأبصار في مناقب آل النبي المختار - طبعة دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، أفست على طبعة القاهرة لسنة ٨٦١٣هـ - ٨٤١٩ م .
*- الطريحي، فخر الدين (ت، ١٠٨٩هـ/ ١٦٧٨م):

٢٥ – المنتخب، (مطبعة شركة الكتبي، بيروت، ط١، د. ت).
* –الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن (من أعلام القرن السادس).
٢٦ – إعلام الورى بأعلام الهدى :، ٢ ج، ٢ مج، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث – قم المشرفة – الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.







د. عامر عبد زيد الوائلي

المقدمة

يأتي هذا البحث في مقدمة وعرض للجهد الكلامي الذي قدّمه الإمام الهادي عليه السلام في مجال علم الكلام وهو يعتمد مرجعيات تنطلق من القرآن والسنة والتراث الإمامي لدى أهل البيت وخصوصا الإمام علي والإمام الصادق عليهما السلام في مقاربة الجبر والتفويض، وخلال هذا التأصيل يؤصل الإمام الهادي أيضا الى مفهوم الإمامة على مستوى التصور والتصديق حتى يتخذ منه فيما بعد كمصدر يعود اليه في مقاربة التراث الكلامي عند الأئمة عليهم السلام.

راهنيّة المشكلة يومها؛ اذ يظهر من بدايّة رسالة الإمام الهادي عليه السلام أنها كانت رداً على رسالة وردت إليه؛ على الرغم من كونه لم يعلم من الذي ارسلها بحسب نقل الحرّاني في تحف العقول[1]. ولكنّ الطبرسي ذكر أنّ هذه الرسالة كانت جواباً لأهل الأهواز فقال: مما أجاب به أبو الحسن علي بن محمد العسكري في رسالته الى أهل الأهواز حين سألوه عن الجبر والتفويض[2].

ويبدو أنّ الرسالة كانت تبحث عن حكم فصل من قبل الإمام في ما يجري من حوارات وخلافات داخل صفوف الإماميّة خاصة والشيعة عامة والمتعلق

بالخلاف الذي يجري بين المسلمين، وقد ابتدعته الدولة العباسيّة في فرضها التفويض وما يتعلق بقضيّة خلق القرآن، وهي بهذا ترد على قضيّة الجبر في الاسلام الذي ابتدعته السلطة الامويّة السابقة، فكان الصراع بين سلطة الجبر والتفويض قد ارتفع ضجيجه يومها، ويبدو أن الشيعة عامة والإماميّة خاصة سوف يكون لهم دور فيها، وهذا ما جاءت الرسالة كحل له؛ لأنّ هذا الخلاف قد ترك، أثراً في هذه العقيدة الفاسدة بحيث سبب الفرقة والعداوة بينهم. فكتب عليه السلام رسالته المفصلة اليهم وبيّن لهم بكل وضوح مسألة الجبر والتفويض، مستدلاً بالآيات والروايات والأمثلة والشواهد على ذلك اذ أكد الإمام عليه السلام في رسالته محورين أساسيين في الأمّة الاسلاميّة وهو القرآن الكريم والعترة الطاهرة بأنهما المرجع والملجأ عند اختلاف المسلمين. ومن أجل تأكيد تلك المرجعيّة نجده قد روى أيضاً تسع روايات عن النبي صلى الله عليه وآله، وعن الإمام علي عليه السلام والإمام الصادق عليه السلام.

نحاول بهذا البحث ان نعرض حياة الإمام وعصره من نواحٍ سياسيّة وثقافيّة، ثم موقف الخلفاء العباسيين من الإمام الهادي عليه السلام من ناحيّة، ومن ناحيّة أخرى جهد الإمام في ادارة شأن الجماعة وتنظيمهم من أجل مواجهة السلطة وعنفها وجبروتها.

ثم عرضنا نص الرسالة محاولين إرجاع النصوص من خلال إعادتها الى المرجعيّات عند الطرفيّن (من المرجعيات السنية والامامية) في تلك النصوص التي عرضها الإمام عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله.

المبحث الاول

سيرة الإمام علي بن محمد الهادي عليه السلام

حياته:

الإمام علي بن محمد الهادي (٢١٢-٢٥٤هـ) ولد قرب المدينة في موضع يقال له (صريا) وعلى روايّة ابن عياش أن ولادته كانت في الثاني أو الخامس من رجب[٣]. وقال المفيد (رضوان الله عليه): كان مولده بصريا، بمدينة الرسول صلى الله عليه وآله في المنتصف من ذي الحجة سنة اثنتي عشرة ومائتين [٤] وقال الطوسي (رحمه الله): «علي بن محمد بن علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب عليهم السلام، الإمام المنتجب ولي المؤمنين عليه السلام، كنيته أبو الحسن عليه السلام .ولد بالمدينة للمنتصف من ذي الحجة سنة اثنتي عشرة ومائتين من الهجرة ». وجاء في أصول الكافي قول: «ولد في النصف من ذي الحجة سنة اثنتي عشرة ومائتين .وروي أنه ولد عليه السلام في رجب سنة أربع عشرة ومائتين، ومضى لأربع من جمادى الآخرة سنة أربع وخمسين ومائتين، وروي انه قبض عليه السلام في رجب سنة أربع وخمسين ومائتين وله إحدى وأربعون سنة وستة أشهر .. »[٥].

ومن ألقابه: (النجيب، المرتضى، الهادي، النقي، العالم، الفقيه، الأمين، المؤتمن، الطيب، المتوكل)، وأشهرها: الهادي، والنقي. وهي توصيفات تعبر عن سمات حياته وما عرف خلالها من الشمائل المحمديّة التي عكستها (كنيته) أبو الحسن الثالث. «أمّا مناقبه فمنها ما حلّ في الآذان محلّ حلاها بأشنافها، واكتنفته شغفاً، وشهد لأبي الحسن أن نفسه موصوفة بنفائس أوصافها، وأنها نازلة من الدرجة النبويّة في ذرى أشرافها وشرفات أعرافها» [٦] ويذكر أنه مات في جمادى الآخرة لخمس ليال بقين منه من سنة أربع وخمسين ومائتين للهجرة في خلافة المعتز العباسي [٧].

عصره:

وقد عرف بمواقفه من السلطة العباسيّة، حتى استشهد في سنة (٢٥٤هـ)، وقد كان عمره حين وفاته (٤٢) سنة، وقد استشهد بالسم في زمن المعتز، إذ كانت مدّة إمامته (٣٣ سنة). استلم الإمام الهادي عليه السلام الإمامة بعد استشهاد أبيه الإمام الجواد سنة (٢٢٠هـ)، وقد عاصر الإمام عليه السلام في سني إمامته ستة من حكّام بني العباس وهم: المعتصم(وقد دام حكمه ٨ سنوات، ٢٢٧هـ)، والواثق (٥ سنوات و٢٢٣هـ). والمتوكل (١٤ سنة ٢٤٧هـ)، والمستنصر(ستة أشهر ٢٤٨هـ). والمستعين (سنتان وقيل ثلاث سنوات و٩ أشهر ٢٥٢هـ)، والمعتز (٨ سنوات و٦ أشهر ٢٥٨هـ)[٨].

إن مفهوم الإمامة الذي يعني قيادة الأمة إلى الخير والصلاح في الدنيا والآخرة اقتضت من الإمام أن يمارس الجانب التنظيمي في المجتمع من أجل حمايته من حبائل السلطة الغاشمة التي كانت تتربص بالمؤمنين وبإمامهم عليه السلام الدوائر، وفي الآتي يمكن تحديد عصره، من خلال أهم ملامح ذلك العصر في الآتي:

١- **الحالة السياسيّة العامّة**: نلاحظ بأنّ الإمام عليه السلام مارس مهامّه القياديّة من (٢٢٠ هـ) حتى استشهاده في سنة (٢٥٤ هـ) وخلال هذه السنوات الأربعة والثلاثين كانت بدايتها مع الخليفة العباسي المتوكل الذي يمثل بداية العصر العباسي الثاني وهو عصر نفوذ الأتراك (٢٣٢ ـ ٣٣٤ هـ)، وقد عدّه البعض بدء عصر انحلال الدولة العباسيّة، الذي انتهى بسقوطها على أيدي التتار سنة (٦٥٦ هـ)، إذ نشأت دويلات صغيرة وكيانات متنافسة فيما بينها، مثل: (السامانيّة والبويهيّة والحمدانيّة والغزنويّة والسلجوقيّة) بعد هذا العصر. فقد أضعفت هذه الوضعيّة كيان الدولة العباسيّة سياسيّاً؛ لأنها قد أسهمت في إيجاد شرخ في وحدة الدولة الإسلاميّة الكبرى.وكل هذا الضعف من مردّه إلى أمرين:

الأوّل: الاضطهاد وتعسف سلاطين الدولة العباسيّة .

وثانيها: استعمال الأتراك في مناصب الدولة الحساسة، كقوة رادعة ضد معارضي الدولة العبّاسيّة، وبالآتي أدّى إلى الانفصال عنها. وكان المعتصم أوّل الخلفاء العباسيين الذين استعانوا بالأتراك وأسندوا إليهم مناصب الدولة وأقطعوهم الولايات الإسلاميّة [٩].

فقد كان مستبداً ضد المعارضين له وخصوصاً من الشيعة، وكذلك كان المتوكل، الذي انتهج سياسة العنف تجاه العلويين وشيعة أهل البيت عليهم السلام فضلاً عن أهل البيت عليهم السلام أنفسهم وتجلّى ذلك بوضوح في أمره بهدم قبر الإمام الحسين بن علي عليه السلام وما حوله من الدور، بل أمر بحرثه وبذره وسقي موضع القبر ومنع الناس من زيارته وتوعّد بالسجن لكل من زاره، وقد ردوا على الإهانات التي ألحقها بالعلويين فسبّوه في المساجد والطرقات.[١٠] وقد كانت من نتائج هذه السياسة المستبدّة أن « استأنفوا غاراتهم على أراضيها فأغاروا على دمياط وفتكوا بأهلها وأحرقوا دورهم، ثم غزوا فيليفيا جنوبي آسيا الصغرى وهزموا أهلها هزيمة منكرة»[١١].

وقد ساد الضعف والإرباك السياسي في عام (٢٣٥ هـ) في أيام عهد المتوكل إلى أولاده الثلاثة: (المنتصر والمعتز والمؤيد)، بيد أنّه رأى أن يقدّم المعتز على أخويه؛ ولكنّ المنتصر غضب لذلك، فدبّر مع أخواله الأتراك مؤامرة؛ لاغتيال أبيه، وحاول بعض الأتراك في دمشق اغتيال المتوكل غير أنّ محاولتهم تلك باءت بالفشل بفضل ما عمله بغا الكبير والفتح بن خاقان[١٢].

وبعدها تولّى المنتصر الخلافة إذ «أمر الناس بزيارة قبر علي والحسين عليهما السلام، فأمن العلويون من بطشه، وكانوا خائفين أيام أبيه وأطلق سراح قومهم، وأمر برد فدك إلى أولاد الحسن والحسين ابني علي بن ابي طالب عليه السلام »[١٣].

الا أنه تم قتل الخليفة المنتصر، ثم تولّى كرسيّ الخلافة المستعين بالله سنة (٢٤٨ هـ) وأرجع عاصمته الى بغداد غير أن الأتراك لم يأمنوا جانبه، فاتفق باغر التركي مع جماعته على خلع المستعين ونصب المعتز مكانه[١٤].

ووقعت بينهما حرب دامت أشهر عدّة انتهت بإبعاد المستعين إلى واسط، ثم قتله غيلة[١٥]، كما أن المعتز لم ينج من أعمال العنف والتعسف التي قام بها قادة الدولة العباسيّة من الأتراك فقتل شرّ قتلة على أيديهم وذلك سنة (٢٥٥ هـ).وكان اغتيال الإمام الهادي عليه السلام في حكم المعتزّ في سنة (٢٥٤ هـ)[١٦] ومن خلال تلك السياسة المستبدة وما صاحبها من استعانة بالأتراك فضلاً عن ظلم الأُمراء والوزراء دوره البالغ في زعزعة ثقة الناس بالحكّام وإثارة الفتن والشغب داخل بلاد المسلمين.

٢- **الحالة الثقافيّة**: من أجل الوقوف على عصر الإمام الثقافي لابدّ من فهم لهذه الحركة التي جاءت بها الثقافة مرتبطة بالسياسة وتحولاتها فانفتاح العرب على الآخر لم يكن لمجرّد انفتاح ثقافي، بل كان انفتاحاً سياسياً مقصوداً وهذا ما أشار اليه الكثيرون من مؤرخي الأفكار، إذ وجدت الدولة العباسيّة نفسها في سبيل مواجهة خصومها من التيارات السياسيّة والدينيّة ومنها الشيعة أن تحاول استحضار الثقافة اليونانيّة من أجل تقويّة خطابها الاعتزالي وفي مواجهة خصومها من الجبريّة واتجاهاتهم السلفيّة ولعل هذا واضح في حلم المأمون بأرسطو، هو بمثابة تسويغ سياسي وديني كما يشير الجابري إلى هذا [١٧] وبالآتي يمكن أن نفهم كل حركة الترجمة بوصفها جزءاً من مشروع سياسي ومن هنا كان لترجمة الكتب اليونانيّة والفارسيّة والهنديّة إلى العربيّة أثر كبير في ثقافة هذا العصر، وكانت ظاهرة الترجمة قد ابتدأت منذ أيام المأمون[١٨]. وهو أيضا كان مرتبطاً بالصراعات الداخليّة او تلك الخارجيّة التي تمظهرت في مباحث علم الكلام وتياراته الذي عرّفة الفارابي بقوله: "صناعة الكلام " ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء

والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزيف كل ما خالفها بالأقاويل، وهذا ينقسم جزءين: جزء في الاراء وجزء في الافعال[١٩].

هكذا كان هدف علم الكلام الدفاع عن العقيدة، لكن البحث في هذا الحقل المعرّف نجده مرتبطاً في تاريخيّة تطور العقل في الإسلام، فعلم الكلام مرتهن بتاريخيّة المجتمع والنظام الثقافي الديني وأثره في المجتمع بمعنى أنّ علم الكلام هو علم يمارس البحث في ضمن حدود رهانات المجتمع الإسلامي ضمن حقبة معينة مما يجعل من تأملاته رهينة تلك الحقبة التاريخيّة، أي إنّ البحث في هذا الحقل من العلوم الإسلاميّة ليس متعاليًا على التاريخ، وبالآتي تصبح مقولات من ضمن رهانات تلك التاريخيّة، وهذا يعني أن نتعامل معه بوصفه فكرًا دينيًّا تاريخيًّا أصبح يعبر عن تلك الحقبة وما افترضته من مشاكل ومحاولة علمائه أن يجدوا معالجات لها.

لكن منهج هذا العلم لا يعني انه خال من النواقص والأخطاء، بل نرى الفارابي يقول: «وآخرون منهم لما رأوا أن الأقاويل التي يأتون بها في نصرة أمثال هذه الأشياء ليست فيها كفاية في أن تصبح بها تلك الأشياء صحة تامة حتى يكون سكوت خصمهم لصحتها عندهم لا لعجزه عن مقاومتهم فيها بالقول، اضطروا عند ذلك إلى أن يستعملوا معه الأشياء التي تلجئه إلى أن يسكن عن مقولتهم إما خجلاً وحصراً أو خوفاً من مكروه يناله»[٢٠]. فالتخويف كان هو المنهج المتبع مع المعارضين وكان هذا لسان حال السلطة سواء قالت بالجبر مع الأمويين أو قالت بالاختيار مع المأمون العباسي ومن سار على منهجه وصولاً الى المتوكل الذي رجع عن هذا اذ (نهى المتوكل عن الجدل في الآن وغيره، وكتب إلى الآفاق بذلك»[٢١]. وبالآتي فإنّ هذا العلم في بدايته كان جزءًا من الصراع السياسي والاجتماعي على الشرعيّة الدينيّة التي كان كل طرف يسعى من أجل حيازتها بوصفها الرأسمال الرمزي الذي يضفي على مطالبه الشرعيّة؛ فمقولات علم الكلام

الجديد[٢٢] في الوقت نفسه نجد أنّ علم الكلام كان يقدم تصوره المذهبي على الوقائع العامة «ويشكلون المسارات الخاصة في التاريخ على المسارات العامة، ثم يفسّرون الرجالات وفق معاييرهم في التصحيح والتفسيق والتكفير، إن لم نقل موضع النقض، وغدت مصادر الآخرين مصادر عند الآخرين فقط، وحقائق الآخرين حقائقهم دون غيرهم»[٢٣].

الجبر والتفويض:

وهي من المسائل الكلاميّة المهمّة التي تبحث عن كيفيّة صدور أفعال العباد، حيث إنهم مختارون في أفعالهم أم مجبرون، ومضطرون إليها. والمسألة ذات صلة وثيقة بمسألة العدل الإلهي، فإنّ العقل البديهي حاكم على قُبح تكليف المجبور ومؤاخذته عليه، وإنّ الله عز وجل مُنزّه عن فعل القبيح، ويُسمى هذا الأمر أيضا بـ (الجبر والكسب).

أوّلا: الجبر: في مخزون اللغة يعبّر عن الإكراه، فـ(أَجبره على الحكم أَكرهه)[٢٤]. الجبر في الاصطلاح إجبارُ الله عزّ وجل عبادَه على ما يفعلون، خيراً كان أو شراً، حسناً كان أم قبيحاً، من دون أنْ يكون للعبد إرادة الرفض والامتناع واختياره، ويرى الجبريّة بأنّ الجبر مذهبٌ يرى أصحابُه أنّ كلّ ما يحدث للإنسان قُدّر عليه أَزَلا، فهو مُسيّر، وليس مُخيّراً، وهو قول الأشاعرة[٢٥]. وهذا ما يشير اليه الشهرستاني بقوله: «الجبريون بانهم الذين يقولون: إنّ الإنسانَ لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة؛ وإنما هو مجبور في أفعاله: لا قدرة له، ولا إرادة، ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتُنسب إليه الأفعال مجازاً، كما تُنسبُ إلى الجمادات؛ كما يُقال: أثمرت الأشجار، وجرى الماء، وتحرّك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتغيّمت السماء وأمطرت، واهتزت الأرض وأنبتت ... إلى غير ذلك. والثواب والعقاب جبرٌ، كما أن الأفعال

كلها جبرٌ؛ قال: وإذا ثبت الجبر، فالتكليف أيضاً كان جبراً)[٢٦]. ويمكن تأصيل الجبر في العصر الأموي بالممارسات السياسيّة من ناحية وبالتنظير الكلامي من ناحيةٍ أُخرى، وهنا نجد أنّ الجبر كان له بداية أولى مع معاوية وأحياه من جديد المتوكل بانقلابه السني على المعتزلة أهل التفويض وظهور الأشاعرة.

فالتخويف كان هو المنهج المتبع مع المعارضين، وكان هذا لسان حال السلطة سواء قالت بالجبر مع الأمويين أو قالت بالاختيار مع المأمون العباسي ومن سار على منهجه وصولاً الى المتوكل الذي رجع عن هذا، اذ «نهى المتوكل كل عن الجدل في الآن وغيره، وكتب إلى الآفاق بذلك)[٢٧].

بمعنى أنّ هناك جذوراً للجبر والتفويض في العهد الاموي مع " الجبريّة والقدريّة " فكانت الجبريّة هي الحاكمة والقدريّة معارضة، والعكس في العهد العباسي حيث المعتزلة والاشاعرة، أي (اهل التفويض واهل الجبر) التفويض هو الحاكم في عهد المأمون وصولا الى المتوكل حيث تم اضطهاد المعتزلة وتقريب الاشاعرة.

فاذا رجعنا الى العصر الاموي وبحثنا في الممارسات السياسيّة وقولها بالجبر ونأخذ مثال الجبريّة الأمويّة والقدريّة وهي ما تعرف بالجبر والحريّة داخل هيمنة الجبر الأموي الذي حاول تبرير الاستبداد والانحراف والقول بأنّ الحاكم مجبر وما كان بإمكانه أن يفعل غير ما فعل، من هنا جاءت قراءات السلطة في تسويغ أفعاله الإرهابيّة بحق الخصوم بأنّها مجبرة بفعل الإرادة الإلهيّة، فقد استثمرها الأمويون وخصوصًا معاويّة بشكل فعّال، ومن بعده سار على نهجه خلفاؤه، فقد كان الأمويون يقولون: بأنّ الله ساق إليهم الخلافة بسابق علمه وقضائه وقدره، أي أنّه كان يعلم منذ الأزل أنّهم سيستولون على الحكم، وعلم الله نافذ، فيكون الله هو الذي حتم عليهم أن يقاتلوا على الخلافة، وأن يرتكبوا ما ارتكبوه من الأعمال؛ لأنّ ذلك كله قد جرى في (سابق علمه).

وقد كانت السلطة تعتمد أشكالاً متنوعة من احتواء المعارضين لها، إذ يقول معاويّة في ذلك: «لا أضع سيفي حيث يكفيني سوطي، ولا أضع سوطي حيث يكفيني لساني، ولو أنّ بيني وبين الناس شعرة ما انقطعت. قيل وكيف ذلك ؟ قال: إذا مدّوها خليتها وإذا خلوها مددتها)[٢٨]؛ على الرغم من كونه مارس توظيفاً للتراث الديني من أجل إسباغ القداسة على سلوكه من ذكر الأحاديث التي تشير إلى كرامته، وبالمقابل الأخرى التي تعارضها، إلا أنّ سياسته في جوهرها مختلفة عما سوف تكون عليه السياسة العباسيّة في ظل الأحكام السلطانيّة، لكنها لا تخفي مفهوم الترويض أو من هنا معنى السياسة في اللغة، ولكن على الرغم من نسبيته، إلا أنّه أخذ طابعًا جبريًّا كونيًّا يطغى فيه البعد اللاهوتي الجبري على حساب ما هو ناسوتي بشري من حريّة في الاختيار، وكأنّها أرادت أن تسبغ الثبات على التراتبيّة في السلطة ـ التأييد اللاهوتي ـ وتبين التحول الذي أصاب الملك مع الأمويّين إذ يتم الانفصال بين العلم والسلطة، إذ أصبح معاويّة لا يكنى باسم كونه صحابيًّا ولا كونه من أهل العلم بل بوصفه **أميرًا**، وهذا يظهر جليًّا بالقول السابق له في مدينة العلم مدينة الرسول ﷺ، إلا أنّ السلطة الأمويّة مارست تدوين الذاكرة الجمعيّة للإسلام وعادت إلى ترويض العلماء بما يتواءم مع ما تريد في حربها على الخصوم الذين ينازعونها على الشرعيّة في الحكم باسم الإسلام .

أمّا على صعيد النظريّة فيتمّ بإرجاع هذا الأمر إلى أحد الأشخاص وهو منسوب إلى جهم بن صفوان (ت ١٢٨هـ) وهذا ما يؤصل له الأشعري بقوله: تفرّدَ جهم بإمور منها: أنه لا فعل لإحد فى الحقيقة الا الله وحده، وانّهُ هو الفاعل، وإنّ الناس انّما تُنسبُ إليهم أفعالهم على المجاز، كما يُقال: تحركت الشجرة ودار الفلك وزالت الشمس[٢٩].

امّا في الحقبة العباسيّة فنجد أنّ أهل التفويض هم المعتزلة، فالتفويض لغة هو من الفعل (فوّض) الأمر إليه جعل له حق التصرف فيه[٣٠]. وهي الفكرة التي

قالت بها المعتزلة وهي تعود الى القدريّة التي كانت تؤدي دورالمعارضة السياسيّة التي قاومت السياسة الامويّة وقولها بالجبر، اذ نستطيع ان نقسم هذه الحقبة بين الممارسة والنظريّة.

أولاً، ممارسة سياسيّة:

وقد جاءت ممارسة سياسة مع المأمون والمعتصم وأتباعهم ومن أهم آثارها نلمسها في مقولة " خلق القران "، إذ يشير المسعودي إلى أنّه في «سنة تسعة عشرة ومائتين ...ضرب المعتصم أحمد بن حنبل ثمانية وثلاثين سوطاً؛ ليقول بخلق القرآن»(٣١).

وقد تكرّرت في زمن الخليفة العباسي هذه المشكلة وأطلق عليها المؤرخون بـ " **محنة خلق القرآن** "، **اذ** امتحن الواثق الناس في قضيّة خلق القرآن فكتب إلى القضاة أن يفعلوا ذلك في سائر البلدان وأن لا يجيزوا إلاّ شهادة من قال بالتوحيد، فحبس بهذا السبب فحبس أشخاصاً كثيرين.



وفي سنة (احدى وثلاثين بعد المائتين) ورد كتاب إلى أمير البصرة يأمره أن يمتحن الأئمة والمؤذنين بخلق القرآن، وكان قد تبع أباه في ذلك، ثم رجع في آخر أمره.وفي هذه السنة قتل أحمد بن نصر الخزاعي وكان من أهل الحديث وقد استفتى الواثق جماعة من فقهاء المعتزلة بقتله فأجازوا له ذلك، وقال: إذا قمت إليه فلا يقومن أحد معي فإني أحتسب خطأي إلى هذا الكافر الذي يعبد رباً لا نعبده ولا نعرفه بالصفة التي وصفه بها، ثم أمر بالنطع فأجلس عليه وهو مقيد فمشى إليه فضرب عنقه، وأمر بحمل رأسه إلى بغداد فصلب بها، وصلبت جثته في سرّ من رأى، واستمر ذلك ست سنين إلى ان تولى المتوكل فأنزله ودفنه، ولما صلب كتب ورقةً وعلقت في أذنه فيها: "هذا رأس أحمد بن نصر بن مالك دعاه عبد الله الإمام هارون إلى القول بخلق القرآن ونفي التشبيه فأبى إلاّ المعاندة فعجله الله إلى ناره" ووكل بالرأس من يحفظه.

ثانيا، على صعيد التنظير العقائدي للتفويض :

اذ نلمس تطوراً قد أصاب الفكر القدري القائل بالحريّة، وهذا التطوير جاء مع المعتزلة يوم أقاموا " مذهب التفويض "الذي مفاده: بـ "أنّ أفعال العباد مفوّضة إليهم وهم الفاعلون لها بما منحهم الله من القدرة، وليس لله سبحانه شأن في أفعال عباده، قال القاضي عبد الجبار المعتزلي: ذكر شيخنا أبو علي (رحمه الله): «اتّفق أهل العدل على أنّ أفعال العباد من تصرّفهم وقيامهم وقعودهم، حادثة من جهتهم، وأن الله أقدرهم على ذلك ولا فاعل لها ولا محدث سواهم»[٣٢]. وقال أيضاً: فصلٌ في خلق الأفعال، والغرض به، الكلام في أنّ أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنّهم المُحدِثون لها[٣٣]. أمّا عن دافع المعتزلة للقول بالتفويض هو الحفاظ على العدل الإلهي، فلمّا كان العدل عندهم هو الأصل والأساس في سائر المباحث، عمدوا إلى تطبيق مسألة أفعال العباد عليه، فوقعوا في التفويض؛ لاعتقادهم بأنّ القول بكون أفعال العباد مخلوقة لله ينافي عدله تعالى وحدّدوا بذلك خالقيته تعالى وسلطانه[٣٤].

لكن هذه الرؤيّة كانت لها معارضة وقد كان من بين المعارضين أحمد بن حنبل الذي تعرّض الى الجلد، وقد جاء المتوكل بتغيير مهم، إذ نقل عقيدة الدولة من التفويض كما كانت تقول به المعتزلة الى الأشعريّة فيما بعد وهنا تشكل امتداد جديد لما كان سائداً في عقيدة الدولة الامويّة جاءت سلطة المتوكل بالتحول واستمرت في الدولة وازدهرت مع السلاجقة فيما بعد .

وقد كان " مذهب الجبر المحض " مرفوض؛ لأنّه يتعارض مع ثوابت الشريعة وتؤدي إثارته إلى بطلان: (التكليف والوعد، والوعيد، والثواب، والعقاب)، .لهذا جاءت الأشعريّة بمذهب يختلف مع الجبر المحض من ناحيّة ومع التفويض من ناحيّة أخرى لهذا قالت بـ" مذهب الكسب " على الرغم من انه لايعدم جذوراً سابقة له؛ الا أنّه كان يمثل رؤية متماسكة، لها جذور لاشك في هذا، فهناك من قال

بأنّ أفعال العباد مخلوقة لله حقيقة والعبد مكتسبها[٣٥]؛ لكن لولا وجود المذهب لما بحث النقاد بأسلافه من النظريات، اذ أقام الأشعري مذهبه على قواعد استثمر فيه مااستفاده من المعتزلة- يوم كان منهم - من معالجة نظريّة قوامها العقل، وعلى الرغم من ذلك إلا أن النظريّة لم تسلم بنظر المنتقدين لها من أمرين هما:

١. انّ للقدرة المحدثة (قدرة العبد) نحو تأثير في اكتساب الفعل وهو يُسمى كسباً وهذا يظهرُ من جماعة من الأشاعرة .

٢. ليس للقدرة المحدثة تأثير في الفعل سوى مقارنتها لتحقق الفعل من جانبه سبحانه، وهذا التفسير يظهرُ من كلمات جماعة أخرى من الأشاعرة.

العباسيون والإمام الهادي عليه السلام :

تدرّجت سياسة الحكّام العباسيين في مناهضة أهل البيت عليهم السلام بعد أن عرفوا موقعهم الديني والاجتماعي المتميّز وأنهم لا يداهنون من أجل الحكم والملك، بل إنهم أصحاب مبدأ وعقيدة وقيم .وهذا ما يؤكده الكليني «كان المتوكل يقول: ويحكم قد أعياني أمر ابن الرضا، أبى أن يشرب معي أو ينادمني أو أجد منه فرصة في هذا» [٣٦] في وقت كانت سياسة الاستبداد للخلفاء العباسيين قد أسهمت في شيوع الاضطرابات السياسيّة ،والاقتصاديّة، وقد تجلّى ذلك في قصر مدّة حكم الخلفاء الى جانب انتقال إدارة الدولة إلى القادة الأتراك بدل الخلفاء وهو دليل واضح على ضعف شوكتهم وفقدان هيبتهم أمام قوّاد الجيش ووزرائهم وكتّابهم، ومن هنا جاءت سياسة العباسيين تجاه الإمام الهادي عليه السلام، وهي سياسة قديمة، وقد جاء دور المتوكل ومن تبعه لسجن الإمام والتضييق عليه بأنحاء شتّى، فتمّ استدعاء الإمام الهادي عليه السلام وعُرِّض لأنواع الاحتقار والتسقيط والتضييق، وأُحكمت الرقابة على كل تصرفاته داخل البيت وخارجه، بنحو قد تجنّبوا فيه إثارة الرأي العام، إذ تظاهروا بإكرام الإمام واحترامه واعزازه عليه السلام، على حين أنّ الرقابة

وصلت الى أبعد حدّ. وقد بقي الإمام الهادي عليه السلام تحت رقابة الحكّام العباسيين مدة طويلة تزيد على العشرين عاماً، إن المراقب لسيرة الإمام الهادي عليه السلام يعرف بأنّ الإمام استعمل منهجاً تربوياً متكاملاً من أجل بناء المجتمع الصالح وحصانته في مواجهة الانحراف وتقديم أنموذج للمجتمع الإيماني الذي كان يمثله أهل البيت عليهم السلام وأتباعهم. وهذا المجتمع لا بد من بنائه من الداخل والخارج؛ لذلك اعتمد في مجال بناء النفس ركنين: الأول، بناء النفس بوساطة تهذيبها وربطها بخالقها تعالى(الجانب التهذيبي). والثاني، بناؤها من أجل جعلها قادرة على تجاوز المحن والصعاب(الجانب التنظيمي)، اما ما يتعلق ببناء النفس من خلال تهذيبها: يمكن ان نتلمسه بما روي عنه عليه السلام من أقوال في مكارم الاخلاق رفيعة تسهم في تهذيب وتربيّة الانسان، ومنها ما جاء في مقولاته اذ قالَ عليه السلام لِبعضِ مواليهِ :«عاتِبْ فُلانا وقلْ لَهُ: إنَّ الله إذا ارادَ بعَبدٍ خيراً إذا عوتِبَ قَبِلَ»[٣٧]. وقالَ عليه السلام: «أُذكُرْ مصْرَعَكَ بينَ يديْ اَهلِكَ، ولا طبيبٌ يمنَعُكَ ولا حبيبٌ ينفعكَ» [٣٨]وقالَ عليه السلام: «اَلْمِراءُ يُفْسِدُ الصِّداقةَ القديمةَ ويُحلِّلُ العُقْدَةَ الوثيقةَ وَاَقلُّ مافيهِ اَنْ تكونَ فيهِ المُغالبةُ اُسُّ اَسبابِ القطيعة» [٣٩]، وقالَ عليه السلام: «اَلْحِكمةُ لا تنجعُ في الطِّباع الفاسدة»[٤٠].

المبحث الثاني

رسالته عليه السلام في الرد على اهل الجبر والتفويض واثبات العدل والمنزلة بين المنزلتين

قال ابن شعبة الحراني: وروى عن الامام الراشد الصابر ابي الحسن علي بن محمد عليهما السلام في طول هذه المعاني رسالته عليه السلام في الرد على اهل الجبر والتفويض واثبات العدل والمنزلة بين المنزلتين: من علي بن محمد، سلام عليكم وعلى من اتبع

الهدى ورحمة الله وبركاته، فإنّه ورد علي كتابكم وفهمت ما ذكرتم من اختلافكم في دينكم وخوضكم في القدر ومقالة من يقول منكم بالجبر ومن يقول بالتفويض وتفرقكم في ذلك وتقاطعكم وما ظهر من العداوة بينكم، ثم سألتموني عنه وبيانه لكم وفهمت ذلك كله. اعلموا رحمكم الله انا نظرنا في الآثار وكثرة ما جاءت به الأخبار فوجدناها عند جميع من ينتحل الاسلام ممن يعقل عن الله جل وعز لا تخلو من معنيين: اما حق فيتبع واما باطل فيجتنب. وقد اجتمعت الامة قاطبة لا اختلاف بينهم ان القرآن حق لا ريب فيه عند جميع اهل الفرق، وفي حال اجتماعهم مقرون بتصديق الكتاب وتحقيقه مصيبون مهتدون، وذلك يقول رسول الله ﷺ: لا تجتمع أُمّتي على ضلالة[٤١](٤٢)، فأخبر انّ جميع ما اجتمعت عليه الأُمّة كلّها حق هذا اذا لم يخالف بعضها بعضاً. القرآن حق لا اختلاف بينهم في تنزيله وتصديقه، فاذا شهد القرآن بتصديق خبر وتحقيقه وأنكر الخبر طائفة من الامة، لزمهم الاقرار به ضرورة حين اجتمعت في الأصل على تصديق الكتاب، فان هي جحدت وانكرت لزمها الخروج من الملة.

فأول خبر يعرف تحقيقه من الكتاب وتصديقه والتماس شهادته عليه خبر ورد عن رسول الله ﷺ ووجد بموافقة الكتاب وتصديقه بحيث لا تخالفه أقاويلهم، حيث قال: اني مخلف فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي - أهل بيتي- لن تضلوا ما تمسكتم بهما وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض[٤٣] [٤٤].

فلما وجدنا شواهد هذا الحديث في كتاب الله نصاً، مثل قوله جل وعز: ﴿انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون﴾[٤٥]. وروت العامة في ذلك اخباراً لأمير المؤمنين عليه السلام أنّه تصدق بخاتمه وهو راكع فشكر الله ذلك له أنزل الآية فيه.

فوجدنا رسول الله صلى الله عليه وآله قد أتى بقوله: "من كنت مولاه فعلي مولاه" (٤٦)(٤٧)، وبقوله: "انت مني بمنزلة هارون من موسى، الا انه لا نبي بعدي"، ووجدناه يقول: «علي يقضي ديني وينجز موعدي وهو خليفتي عليكم من بعدي»(٤٨)(٤٩)، فالخبر الأول الذي منه هذه الأخبار خبر صحيح مجمع عليه لا اختلاف فيه عندهم، وهو ايضاً موافق للكتاب، فلما شهد الكتاب بتصديق الخبر وهذه الشواهد الأخر لزم على الامة الا قرار بها ضرورة، اذ كانت هذه الأخبار شواهدها من القرآن ناطقة ووافقت القرآن والقرآن وافقها.

ثم وردت حقائق الأخبار من رسول الله صلى الله عليه وآله عن الصادقين عليهما السلام ونقلها قوم ثقات معروفون، فصار الاقتداء بهذه الأخبار فرضاً واجباً على كل مؤمن ومؤمنة، لا يتعداه أهل العناد.

وذلك ان أقاويل آل رسول الله صلى الله عليه وآله متصلة بقول الله وذلك مثل قوله في محكم كتابه: ﴿ان الذين يؤذون الله ورسول لعنهم الله في الدنيا والاخرة واعد لهم عذاباً مهيناً﴾(٥٠)، ووجدنا نظير هذه الآية، قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «من أذى علياً فقد اذاني ومن اذاني فقد آذى الله ومن اذى الله يوشك أن ينتقم منه»(٥١)، وكذلك قوله صلى الله عليه وآله: «من احب علياً فقد أحبّني ومن أحبّني فقد أحب الله»(٥٢).

ومثل قوله صلى الله عليه وآله في بني وليعة: " لأبعثن اليهم رجلاً كنفسي يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله"، قم يا علي فسر اليهم وقوله صلى الله عليه وآله يوم خيبر: "لأبعثن اليهم غداً رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كراراً غير فرار لا يرجع حتى يفتح الله عليه" (٥٣)(٥٤).

فقضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالفتح قبل التوجيه فاستشرف لكلامه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله، فلما كان من الغد دعا علياً عليه السلام، فبعثه اليهم، فاصطفاه بهذه المنقبة، وسماه كراراً غير فرار فسماه محباً لله ولرسوله، فأخبر ان الله ورسوله يحبانه(٥٥)(٥٦).

وانما قدمنا هذا الشرح والبيان دليلاً على ما اردنا وقوة لما نحن مبينوه من امر الجبر والتفويض والمنزلة بين المنزلتين وبالله العون والقوة وعليه نتوكل في جميع امورنا فانا نبدأ من ذلك بقول الصادق عليه السلام: «لا جبر ولا تفويض ولكن منزلة بين المنزلتين، وهي صحة الخلقة وتخلية السرب والمهلة في الوقت، والزاد في مثل الراحلة والسبب المهيج للفاعل على فعله»(٥٧).

فهذه خمسة اشياء جمع به الصادق عليه السلام جوامع الفضل، فاذا نقض العبد منها خلة كان العمل عنه مطروحاً بحسبه.

فأخبر الصادق عليه السلام بأصل ما يجب على الناس من طلب معرفته ونطق الكتاب بتصديقه، فشهد بذلك محكمات آيات رسوله؛ لأن الرسول صلى الله عليه وآله، وآله عليهم السلام لا يعدو شيء من قوله وأقاويلهم حدود القرآن، فاذا وردت حقائق الأخبار والتمست شواهدها من التنزيل فوجد لها موافقاً وعليها دليلاً، كان الاقتداء بها فرضاً لا يتعداه الا اهل العناء كما ذكرنا في اول الكتاب. ولما التمسنا تحقيق ما قاله الصادق عليه السلام من المنزلة بين المنزلتين وإنكاره الجبر والتفويض، وجدنا الكتاب قد شهد له وصدّق مقالته في هذا، وخبر عنه ايضاً موافق لهذا: ان الصادق عليه السلام سئل هل اجبر الله العباد على المعاصي؟

فقال الصادق عليه السلام: هو اعدل من ذلك.

فقيل له: فهل فوض اليهم؟

فقال: هو اعز واقهر لهم من ذلك.

وروى عنه انه قال: الناس في القدر على ثلاثة اوجه، رجل يزعم انّ الامر مفوض اليه فقد وهن الله في سلطانه فهو هالك. ورجل يزعم انّ الله جل وعز اجبر العباد على المعاصي وكلفهم ما لا يطيقون، فقد ظلم الله في حكمه فهو هالك ورجل يزعم ان الله كلف العباد ما يطيقون ولم يكلفهم ما لا يطيقون، فاذا احسن حمد الله واذا اساء استغفر الله فهذا مسلم بالغ، فاخبر عليه السلام ان من تقلد الجبر

والتفويض ودان بهما فهو على خلاف الحق. فقد شرحت الجبر الذي من دان به يلزمه الخطأ، وأن الذي يتقلد التفويض يلزمه الباطل، فصارت المنزلة بين المنزلتين بينهما.

ثم قال عليه السلام: واضرب لكل باب من هذه الأبواب مثلاً يقرب المعنى للطالب ويسهل له البحث عن شرحه، تشهد به محكمات آيات الكتاب وتحقق تصديقه عند ذوي الألباب وبالله التوفيق والعصمة.

فأمّا الجبر الذي يلزم من دان به الخطأ فهو قول من زعم أنّ الله جل وعز اجبر العباد على المعاصي وعاقبهم عليها، ومن قال بهذا القول فقد ظلم الله في حكمه وكذبه ورد قوله: ﴿ولا يظلم ربك احداً﴾ وقوله ﴿ذلك بما قدمت يداك وان الله ليس بظلام للعبيد﴾[٥٨] مع آي كثيرة في ذكر هذا. فمن زعم انّه مجبر على المعاصي فقد احال بذنبه على الله وقد ظلمه في عقوبته.

ومن ظلم الله فقد كذّب كتابه ومن كذّب كتابه فقد لزمه الكفر باجتماع الأمة، ومثل ذلك مثل رجل ملك عبداً مملوكاً لا يملك نفسه ولا يملك عرضاً من عرض الدنيا ويعلم مولاه ذلك منه، فأمر على علم منه بالمصير الى السوق لحاجة يأتيه بها ولم يملكه ثمن ما يأتيه به من حاجته، وعلم المالك ان على الحاجة رقيباً لا يطمع احد في اخذها منه الا بما يرضى به من الثمن، وقد وصف مالك هذا العبد نفسه بالعدل والنصفة واظهار الحكمة ونفي الجور وأوعد عبده إن لم يأته بحاجته ان يعاقبه على علم منه بالرقيب الذي على حاجته انه سيمنعه، وعلم ان المملوك لا يملك ثمنها ولم يملكه ذلك، فلما صار العبد الى السوق وجاء ليأخذ حاجته التي بعثه المولى لها، وجد عليها مانعاً الا بشراء وليس يملك العبد ثمنها، فانصرف الى مولاه خائباً بغير قضاء حاجته فاغتاظ مولاه من ذلك وعاقبه عليه، أليس يجب في عدله وحكمه أن لا يعاقبه وهو يعلم أنّ عبده لا يملك عرضاً من عروض الدنيا ولم يملكه ثمن حاجته، فإنْ عاقبه ظالماً متعدياً عليه مبطلاً لما

وصف من عدله وحكمته ونصفته، وإنْ لم يعاقبه كذّب نفسه في وعيده إيّاه حين اوعده بالكذب والظلم اللذين ينفيان العدل والحكمة تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً، فمن دان بالجبر أو بما يدعو إلى الجبر فقد ظلم الله ونسبه إلى الجور والعدوان. اذا اوجب على من اجبره العقوبة، ومن زعم انّ الله يدفع عن اهل المعاصي العذاب، فقد كذب الله في وعيده حيث يقول: ﴿بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فأولئك اصحاب النار هم فيها خالدون﴾(٥٩).

وقوله: ﴿ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلماً انما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً﴾.(٦٠) وقوله: ﴿ان الذين كفروا بآياتنا سوف نصليهم ناراً كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب ان الله كان عزيزاً حكيماً﴾. (٦١) مع آي كثيرة في هذا الفن ممن كذب وعيد الله ويلزمه في تكذيبه آية من كتاب الله الكفر وهو ممن قال الله: ﴿أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم الا خزي في الحيوة الدنيا ويوم القيامة يردون الى اشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون﴾(٦٢)، بل تقول: ان الله جل وعز جازى العباد على أعمالهم ويعاقبهم على أفعالهم بالاستطاعة التي ملكهم اياها، فأمرهم ونهاهم بذلك ونطق كتابه: ﴿من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وهم لا يظلمون﴾(٦٣) وقال جل ذكره: ﴿يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً وما عملت من سوء تود لو ان بينها وبينه امداً بعيداً ويحذركم الله نفسه﴾(٦٤)، وقال: ﴿اليوم تجزى كل نفس بما كسبت لا ظلم اليوم﴾(٦٥) فهذه آيات محكمات تنفي الجبر ومن دان ومثلها في القرآن كثير، اختصرنا ذلك لئلا يطول الكتاب وبالله التوفيق.

وأما التفويض الذي ابطله الصادق عليه السلام واخطأ من دان به وتقلّده فهو قول القائل: انّ الله جل ذكره فوض الى العباد اختبار امره ونهيه واهملهم. وفي هذا كلام دقيق لمن يذهب الى تحريره ودقته. والى هذا ذهبت الائمة المهتدية من عترة

الرسولﷺ فانّهم قالوا: لو فوض اليهم على جهة الاهمال لكان لازماً له رضي ما اختاره واستوجبوا منه الثواب ولم يكن عليهم فيما جنوه العقاب اذا كان الاهمال واقعاً.

تنصرف هذه المقالة على معنيين: اما أن يكون العباد تظاهروا عليه فالزموه قبول اختبارهم بآرائهم ضرورة كره ذلك ام احب فقد لزمه الوهن، أو يكون جل وعز عجز عن تعبدهم بالأمر والنهي على ارادته كرهوا أو احبوا، ففوض امره ونهيه واجراهما على محبتهم اذا عجز عن تعبدهم بارادته، فجعل الاختبار اليهم في الكفر والايمان ومثل ذلك مثل رجل ملك عبداً ابتاعه؛ ليخدمه ويعرف له فضل ولايته ويقف عنده امره ونهيه وادعى مالك العبد انه قاهر عزيز حكيم فأمر عبده ونهاه ووعده على اتباع امره عظيم الثواب واوعده على معصيته اليم العقاب، فخالف العبد ارادة مالكه ولم يقف عند أمره نهيه، فأي امر امره او اي نهي نها عنه لم يأته على ارادة المولى بل كان العبد يتبع ارادة نفسه اتباع هواه ولا يطيق المولى ان يرده الى اتباع امره ونهيه والوقوف على ارادته، ففوض اختياره امره ونهيه اليه ورضي منه بكل ما فعله على ارادة العبد لا على ارادة المالك وبعثه في بعض حوائجه وسمى له الحاجة فخالف على مولاه وقصد لارادة نفسه واتبع هواه، فلما رجع الى مولاه نظر الى ما اتاه به فاذا هو خلاف ما امره به، فقال له: لم اتيتني بخلاف ما امرتك؟

فقال العبد: اتكلت على تفويضك الامر الي فاتبعت هواي وارداتي؛ لأن المفوض اليه غير محظور عليه، فاستحال التفويض او ليس يجب على هذا السبب اما ان يكون المالك للعبد قادراً يأمر عبده باتباع امره ونهيه على ارادته لا على ارادة العبد ويملكه من الطاقة بقدر ما يأمره به وينهاه عنه، فإذا امره بأمر ونهاه عن نهي عرفه الثواب والعقاب عليهما. وحذّره ورغّبه بصفة ثوابه وعقابه؛ ليعرف العبد قدرة مولاه بما ملكه من الطاقة لأمره ونهيه وترغيبه وترهيبه، فيكون عدله

وانصافه شاملاً له وحجته واضحة عليه للاعذار والانذار، فاذا اتبع العبد امر مولاه جازاه واذا لم يزدجر عن نهيه عاقبه، أو يكون عاجزاً غير قادر، ففوض امره اليه أحسن أم أساء، أطاع أم عصى، عاجز عن عقوبته ورده الى اتباع امره. وفي اثبات العجز نفي القدرة والتأله وابطال الأمر والنهي والثواب والعقاب ومخالفة الكتاب. اذ يقول: " ولا يرضى لعباده الكفر وان تشكروا يرضه لكم "[٦٦] وقوله عزوجل: ﴿اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون﴾[٦٧] وقوله: ﴿وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون﴾.[٦٨] وقوله: ﴿واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً﴾، ﴿اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولا تولوا عنه وانتم تسمعون﴾[٦٩].

فمن زعم انّ الله تعالى فوض امره ونهيه الى عباده فقد اثبت عليه العجز وأوجب عليه قبول كل ما عملوا من خير وشر وأبطل أمر الله ونهيه ووعده ووعيده، لعلّه ما زعم انّ الله فوضها إليه؛ لأن المفوض اليه بمشيئته، فان شاء الكفر والايمان كان غير مردود عليه ولا محظور، فمن دان بالتفويض على هذا المعنى: فقد ابطل جميع ما ذكرنا من وعده ووعيده وامره ونهيه وهو من أهل هذه الآية: ﴿أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم الا خزي في الحيوة الدنيا ويوم القيامة يردون الى اشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون﴾[٧٠]. تعالى الله عما يدين به اهل التفويض علواً كبيراً لكن نقول: ان الله جل وعز خلق الخلق بقدرته وملكهم استطاعة تعبدهم بها، فأمرهم ونهاهم بما اراد، فقبل منهم اتباع امره ورضي بذلك لهم ونهاهم عن معصيته وذم من عصاه وعاقبه عليها ولله الخيرة في الامر والنهي يختار ما يريد ويأمر به وينهى عما يكره ويعاقب عليه بالاستطاعة التي ملكها عباده لاتباع امره واجتناب معاصيه، لأنه ظاهر العدل والنصفة والحكمة البالغة، بالغ الحجة بالاعذار والانذار واليه الصفوة يصطفى من عباده من يشاء؛ لتبليغ رسالته واحتجاجه على

عباده: اصطفى محمداً صلى الله عليه وآله وبعثه برسالاته الى خلقه، فقال من قال من كفار قومه حسداً واستكباراً: ﴿لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم﴾(٧١) يعني بذلك امية بن أبي الصلت وأبا مسعود الثقفي، فأبطل الله اختيارهم ولم يجز لهم آراءهم حيث يقول: ﴿أهم يقسمون رحمت ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحيوة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً ورحمت ربك خير مما يجمعون﴾(٧٢).

ولذلك اختار من الامور ما احب ونهى عما كره، فمن أطاعه أثابه، ومن عصاه عاقبه، ولو فوض اختيار امره الى عباده لأجاز لقريش اختيار أمية بن ابي الصلت وأبي مسعود الثقفي، اذ كانا عندهم أفضل من محمد صلى الله عليه وآله. فلما أدب المؤمنين بقوله: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امراً ان يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾(٧٣). فلم يجز لهم الاختيار بأهوائهم ولا يقبل منهم الا اتباع امره واجتناب نهيه على يدي من اصطفاه، فمن اطاعه رشد ومن عصاه ضل وغوى ولزمته الحجة بما ملكه من الاستطاعة لاتباع امره واجتناب نهيه، فمن أجل ذلك حرمه ثوابه وأنزل به عقابه.

وهذا القول بين القولين ليس بجبر ولا تفويض وبذلك أخبر أمير المؤمنين صلوات الله عليه، عباية بن ربعي الأسدي حين سأله عن الاستطاعة التي بها يقوم ويقعد ويفعل، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام سألت تملكها من دون الله أو مع الله، فسكت عباية، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام قل يا عباية، قال: وما اقول؟

قال عليه السلام: ان قلت: انّك تملكها مع الله قتلتك وان قلت: تملكها دون الله قتلتك.

قال عباية: فما اقول يا امير المؤمنين؟

قال عليه السلام: تقول انك تملكها بالله الذي يملكها من دونك، فإن يملّكها اياك

كان ذلك من عطائه، وان يسلبكها كان ذلك من بلائه، هو المالك لما ملكك والقادر على ما عليه اقدرك، اما سمعت الناس يسألون الحول والقوة حين يقولون: لا حول ولا قوة الا بالله.

قال: عباية وما تأويلها يا أمير المؤمنين؟

قال عليه السلام: (لا حول عن معاصي الله الا بعصمة الله، ولا قوة لنا على طاعة الله الا بعون الله).

قال: فوثب عباية فقبل يديه ورجليه.

روى عن أمير المؤمنين عليه السلام: حين اتاه نجدة يسأله عن معرفة الله، قال: يا أمير المؤمنين بما عرفت ربك؟

قال: عليه السلام بالتمييز الذي خولني، والعقل الذي دلني.

قال: أفمجبول انت عليه؟

قال: لو كنت مجبولاً ما كنت محموداً على احسان ولا مذموماً على اساءة وكان المحسن اولى باللائمة من المسيء فعلمت ان الله قائم باقٍ وما دونه حدث حائل زائل وليس القديم الباقي كالحدث الزائل.

قال نجدة: أجدك أصبحت حكيماً يا أمير المؤمنين.

قال: أصبحت مخيراً، فان اتيت السيئة بمكان الحسنة فأنا المعاقب عليها.

وروي عن أمير المؤمنين عليه السلام انّه قال لرجل سأله بعد انصرافه من الشام، فقال: يا امير المؤمنين اخبرنا عن خروجنا الى الشام بقضاء وقدر؟

قال: نعم يا شيخ، ما علوتم تلعة ولا هبطتم وادياً الا بقضاء وقدر من الله.

فقال الشيخ: عند الله احتسب عنائي يا أمير المؤمنين؟

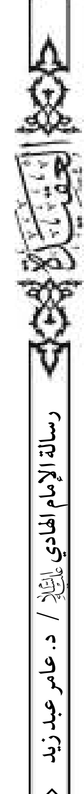
فقال عليه السلام: مه يا شيخ، فالله قد عظّم اجركم في مسيركم، وانتم سائرون، وفي مقامكم وانتم مقيمون، وفي انصرافكم وانتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من اموركم مكرهين، ولا اليه مضطرين، لعلك ظننت انه قضاء حتم وقدر



لازم، لو كان ذلك كذلك لبطل الثواب والعقاب ولسقط الوعد والوعيد، ولما الزمت الأشياء اهلها على الحقائق ذلك مقالة عبدة الاوثان واولياء الشيطان، ان الله جل وعز امر تخيّراً ونهى تحذيراً ولم يطع مكرهاً ولم يعص مغلوباً ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار(٧٤)، فقام الشيخ فقبل رأس أمير المؤمنين عليه السلام وأنشأ يقول:

أنت الامام الذي نرجو بطاعته يوم النجاة من الرحمن غفراناً
أوضحت من ديننا ما كان ملتبساً جزاك ربك عنا فيه رضواناً
فليس معذرة في فعل فاحشة قد كنت راكبها ظلماً وعصياناً

فقد دل أمير المؤمنين عليه السلام على موافقة الكتاب ونفي الجبر والتفويض اللذين يلزمان من دان بهما تقلدهما الباطل والكفر وتكذيب الكتاب، ونعوذ بالله من الضلالة والكفر ولسنا ندين بجبر ولا تفويض لكنّا نقول بمنزلة بين المنزلتين، وهو الامتحان والاختبار بالاستطاعة التي ملكنا الله وتعبدنا بها على ما شهد به الكتاب ودان بها الائمة الأبرار من آل الرسول (صلوات الله عليهم). ومثل الاختبار بالاستطاعة مثل رجل ملك عبداً وملك مالاً كثيراً احب ان يختبر عبده على علم منه بما يؤول اليه، فملكه من ماله بعض ما احب ووقفه على امور عرفها العبد فأمره ان يصرف ذلك المال فيها، ونهاه عن اسباب لم يحبّها وتقدم إليه أن يجتنبها ولا ينفق من ماله فيها، والمال يتصرف في اي الوجهين، فصرف المال احدهما في اتباع امر المولى ورضاه، والآخر صرفه في اتباع نهيه وسخطه، واسكنه دار اختبار، اعلمه انه غير دائم له السكنى في الدار وان له داراً غيرها، وهو مخرجه اليها فيها ثواب وعقاب دائمان، فإنْ انفد العبد المال الذي ملكه مولاه في الوجه الذي امره به جعل له ذلك الثواب الدائم في تلك الدار التي اعلمه انّه مخرجه إليها، وان انفق المال في الوجه الذي نهاه عن انفاقه فيه، جعل له ذلك العقاب الدائم في دار الخلود. وقد حدّ المولى في ذلك حداً معروفاً وهو المسكن الذي اسكنه في الدار



الاولى، فاذا بلغ الحد استبدل المولى بالمال وبالعبد على انه لم يزل مالكاً للمال والعبد في الاوقات كلها الا انه وعد ان لا يسلبه ذلك المال ما كان في تلك الدار الاولى الى ان يستتم سكناه فيها، فوفى له لأن من صفات المولى العدل والوفاء والنصفة والحكمة اوليس يجب ان كان ذلك العبد صرف ذلك المال في الوجه المأمور به ان يفي له بما وعده من الثواب وتفضل عليه بأن استعمله في دار فانية واثابه على طاعته فيها نعيماً دائماً في دار باقية دائمة. وان صرف العبد المال الذي ملكه مولاه ايام سكناه تلك الدار الاولى في الوجه المنهي عنه وخالف امر مولاه كذلك تجب عليه العقوبة الدائمة التي حذره اياها، غير ظالم له لما تقدم اليه واعلمه وعرّفه وأوجب له الوفاء بوعده ووعيده، بذلك يوصف القادر القاهر. واما المولى فهو الله جل وعز واما العبد فهو ابن آدم المخلوق والمال قدرة الله الواسعة ومحنته إظهاره الحكمة والقدرة والدار الفانية هي الدنيا. وبعض المال الذي ملك مولاه هو الاستطاعة التي ملك ابن آدم والامور التي أمر الله بصرف المال اليها هو استطاعته لاتباع الأنبياء والاقرار بما اوردوه عن الله جل وعز واجتناب الأسباب التي نهى عنها هي طرق ابليس. واما وعده فالنعيم الدائم وهي الجنة. وأمّا الدار الفانية فهي الدنيا، وأمّا الدار الاخرى فهي الدار الباقية وهي الآخرة. والقول بين الجبر التفويض هو الاختبار والامتحان والبلوى بالاستطاعة التي ملك العبد.

وشرحها في الخمسة الأمثال التي ذكرها الصادق عليه السلام، أنها جمعت جوامع الفضل وأنها مفسرها بشواهد من القران والبيان ان شاء الله.

تفسير صحة الخلق:

أما قول الصادق عليه السلام، فإنّ معناه كمال الخلق للانسان وكمال الحواس وثبات العقل والتمييز واطلاق اللسان بالنطق، وذلك قول الله: ﴿ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا

تفضيلاً﴾[٧٥] فقد أخبر عز وجل عن تفضيله بني آدم على سائر خلقه من البهائم السباع ودواب البحر والطير وكل ذي حركة تدركه حواس بني آدم بتمييز العقل والنطق وذلك قوله: ﴿لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم﴾. وقوله: ﴿يا ايها الانسان ما غرك بربك الكريم الذي خلقك فسواك فعدلك في اي صورة ما شاء ركبك﴾.[٧٦] وفي آيات كثيرة، فأول نعمة الله على الانسان صحة عقله وتفضيله على كثير من خلقه بكمال العقل وتمييز البيان. وذلك ان كل ذي حركة على بسيط الارض هو قائم بنفسه بحواسه مستكمل في ذاته، ففضل بني آدم بالنطق الذي ليس في غيره من الخلق المدرك بالحواس، فمن اجل النطق ملك ابن آدم غيره من الخلق حتى صار آمراً ناهياً وغيره مسخر له كما قال الله: ﴿كذلك سخرها لكم لتكبروا الله على ما هداكم﴾ [٧٧] وقال: ﴿وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً وتستخرجوا منه حلية تلبسونها﴾.[٧٨] وقال: ﴿والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون وتحمل اثقالكم الى بلد لم تكونوا بالغيه الا بشق الانفس﴾[٧٩]. فمن اجل ذلك دعا الله الانسان الى اتباع امره الى طاعته بتفضيله اياه باستواء الخلق وكمال النطق والمعرفة بعد ان ملكهم استطاعة ما كان تعبدهم به بقوله: (فاتقوا الله ما استطعتم واسمعوا واطيعوا). وقوله: ﴿لا يكلف الله نفساً الا وسعها﴾[٨٠]. وقوله: ﴿لا يكلف الله نفساً الا ما آتاها﴾[٨١]. وفي آيات كثيرة فاذا سلب من العبد حاسة من حواسه رفع العمل عنه بحاسته كقوله ﴿ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج﴾[٨٢] فقد رفع عن كل من كان بهذه الصفة الجهاد وجميع الأعمال التي لا يقوم بها، وكذلك أوجب على ذي اليسار الحج والزكاة لما ملكه من استطاعة ذلك ولم يوجب على الفقير الزكاة والحج، قوله: ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً﴾[٨٣] وقوله في الظهار: ﴿والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة﴾[٨٤]. الى قوله: ﴿فمن لم يستطع فإطعام

ستين مسكيناً﴾. كل ذلك دليل على ان الله تبارك وتعالى لم يكلف عباده الا ما ملكهم استطاعته بقوة العمل به ونهاهم عن مثل ذلك فهذه صحة الخلقة.

وأما قوله: تخلية السرب فهو الذي ليس له عليه رقيب يخطر عليه ويمنعه العمل بما امره الله به وذلك قوله فيمن استضعف وخطر عليه العمل فلم يجد حيلة ولا يهتدي سبيلاً كما قال الله تعالى: ﴿الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلاً﴾ (٨٥) فأخبر ان المستضعف لم يخل سر به وليس عليه من القول شيء اذا كان مطمئن القلب بالايمان.

وأما المهلة في الوقت فهو العمر الذي يتمتع الانسان من حد ما تجب عليه المعرفة الى أجل الوقت وذلك من وقت تميز وبلوغ الحلم الى ان يأتيه اجله.

فمن مات على طلب الحق ولم يدرك كماله فهو على خير. وذلك قوله: ﴿من يخرج من بيته مهاجراً الى الله ورسوله﴾.(٨٦) الآية. وان كان لم يعمل بكمال شرايعه لعلة ما لم يمهله في الوقت الى استتمام امره. وقد حظر على البالغ ما لم يحظر على الطفل اذا لم يبلغ الحلم في قوله: ﴿وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن﴾(٨٧) الآية. فلم يجعل عليهن حرجاً في ابداء الزينة للطفل وكذلك لا تجري عليه الأحكام.

واما قوله: الزاد. فمعناه الجدة والبلغة التي يستعين بها العبد على ما امره الله به، وذلك قوله: ﴿ما على المحسنين من سبيل﴾(٨٨) الآية. ألا ترى انه قبل عذر من لم يجد ما ينفق والزام الحجة كل من امكنته البلغة والراحلة للحج والجهاد واشباه ذلك. وكذلك قبل عذر الفقراء واوجب لهم حقهم في مال الأغنياء بقوله: ﴿للفقراء الذين احصروا في سبيل الله﴾ (٨٩) الآية. فأمر بإعفائهم ولم يكلفهم الا عداد لما يستطيعون ولا يملكون.

واما قوله في السبب المهيج فهو النية التي هي داعية الانسان الى جميع



الافعال وحاستا القلب. فمن فعل فعلاً وكان بدين لم يعقد قبله على ذلك لم يقبل الله منه عملاً الا بصدق النية؛ ولذلك اخبر عن المنافقين بقوله: ﴿يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم والله اعلم بما يكتمون﴾ [٩٠] ثم انزل على نبيه صلى الله عليه وآله توبيخاً للمؤمنين ﴿يا ايها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون﴾ [٩١] الآية. فاذا قال الرجل قولاً واعتقد في قوله دعته النية الى تصديق القول بإظهار الفعل. واذا لم يعتقد القول لم تتبين حقيقته.

وقد اجاز الله صدق النية وإن كان الفعل غير موافق لها لعلة مانع يمنع اظهار الفعل في قوله ﴿الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان﴾ [٩٢] وقوله: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم﴾[٩٣] فدل القرآن وأخبار الرسول صلى الله عليه وآله ان القلب مالك لجميع الحواس يصحح افعالها ولا يبطل ما يصحح القلب شيء.

فهذا شرح جميع الخمسة الأمثال التي ذكرها الصادق عليه السلام انها تجمع المنزلة بين المنزلتين وهما الجبر والتفويض. فاذا اجتمع في الانسان كمال هذه الخمسة الأمثال وجب عليه العمل كمالاً لما امر الله عزوجل به ورسوله، واذا نقض العبد منها خلة كان العمل عنها مطروحاً بحسب ذلك.

فأما شواهد القرآن على الاختبار والبلوى بالاستطاعة التي تجمع القول بين القولين فكثيرة. ومن ذلك قوله: ﴿ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو اخباركم﴾[٩٤]. وقال: ﴿سنستدرجهم من حيث لا يعلمون﴾[٩٥]. وقال: ﴿أحسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنا وهم لا يفتنون﴾[٩٦]. وقال في الفتن التي معناها الاختبار: ﴿ولقد فتنا سليمان﴾[٩٧] الآية. وقال في قصة موسى عليه السلام: ﴿فانا قد فتنا قومك من بعدك واضلهم السامري﴾ [٩٨] وقول موسى: ﴿ان هي الا فتنتك﴾[٩٩] أي اختبارك.

فهذه الآيات يقاس بعضها ببعض ويشهد بعضها لبعض.

واما آيات البلوى بمعنى الاختبار قوله: ﴿ليبلوكم في ما اتاكم﴾[100] وقوله: ﴿ثم صرفكم عنهم ليبتليكم﴾[101] وقوله: ﴿انا بلوناهم كما بلونا اصحاب الجنة﴾[102] وقوله: ﴿خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم احسن عملاً﴾ [103] وقوله: ﴿واذا ابتلى ابراهيم ربه بكلمات﴾[104]. وقوله: ﴿ولو يشاء الله لانتصر منهم ولكن ليبلو بعضكم ببعض﴾ [105] وكل ما في القرآن من بلوى هذه الآيات التي شرح أولها فهى اختبار، وامثالها في القرآن كثيرة، فهي اثبات الاختبار البلوى، ان الله جل وعز لم يخلق الخلق عبثاً ولا اهملهم سدى، ولا اظهر حكمته لعباً، وبذلك اخبر في قوله: ﴿أفحسبتم انما خلقناكم عبثاً﴾.

فان قال قائل: فلم يعلم الله ما يكون من العباد حتى اختبرهم؟

قلنا: بلى قد علم ما يكون منهم قبل كونه، وذلك قوله: ﴿ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه﴾ [106] وانما اختبرهم ليعلمهم عدله ولا يعذبهم الا بحجة بعد الفعل، وقد اخبر بقوله: ﴿ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولاً﴾[107] وقوله: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾[108] وقوله: ﴿رسلاً مبشرين ومنذرين﴾[109]. فالاختبار من الله بالاستطاعة التى ملكها عبده وهو القول بين الجبر والتفويض وبهذا نطق القرآن وجرت الأخبار عن الأئمة من آل الرسول.

فان قالوا: ما الحجة في قول الله: ﴿يضل من يشاء ويهدي من يشاء﴾ وما أشبهها؟

قيل مجاز هذه الآيات كلها على معنيين: اما احدهما فاخبار عن قدرته اي انّه قادر على هداية من يشاء وضلال من يشاء واذا أجبرهم بقدرته على احدهما لم يجب ثواب ولا عليهم عقاب على نحو ما شرحنا في الكتاب. والمعنى الآخر الهداية منه تعريفه كقوله: ﴿واما ثمود فهديناهم﴾[110] اي عرفناهم ﴿فاستحبوا العمى على الهدى﴾[111]. فلو أجبرهم على الهدى لم يقدروا ان يضلوا، وليس كلما وردت

آية مشتبهة كانت الآية حجة على محكم الآيات اللواتي أمرنا بالأخذ بها، من ذلك قوله: ﴿منه آيات محكمات هن ام الكتاب وأُخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله﴾[١١٢] الآية.

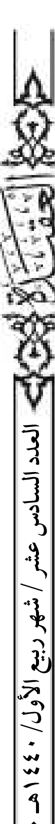
وقال: فبشر عبادي ﴿الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه﴾[١١٣] اي أحكمه وأشرحه ﴿اولئك الذين هداهم الله واولئك هم اولوا الألباب﴾[١١٤].

وفقنا الله واياكم الى القول والعمل لما يحب ويرضى وجنبنا واياكم معاصيه بمنه وفضله، والحمد لله كثيراً كما هو اهله وصلى الله على محمد وآله الطيبين وحسبنا الله ونعم الوكيل[١١٥].

* هوامش البحث *

١) ابو محمد الحسن بن علی الحرانی، تحف العقول عن ال الرسول، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات .
٢) ابو منصور احمد بن على بن ابی طالب الطبرسي، كتاب مؤسسة الاعلمي للمطبوعات – مؤسسة اهل البيت عليهم السلام الاحتجاج، ج ٢، ص ٢٥١.
٣)الشيخ محمد بن فتال النيشابوري، روضة الواعظين، تحقيق غلام حسن المجيدي، مجتبى الفريجي، منشورات دليل ما، ط ٢، قم،٢٠١٠ م ج٢، ص٢٤٤.
٤) أبو جعفر رشيد الدين المازندراني، المناقب، مطبعة مؤسسة انتشارات علامة، قم (د.ت)م: ٢ج،ص ٤٤٢.
٥) محمد بن يعقوب الكلينی، أصول الكافی، الامير للطباعة والنشر، ط ١، بيروت، ٢٠٠٨، ص ٣٠٣.
٦) كمال الدين محمد بن طلحة الشافعي، مطالب السؤول في مناقب آل الرسول، مؤسسة البلاغ، بيروت (د.ت) ،ص ٣٠٧.
٧) المصدر نفسه، ص ٣٠٨.
٨) الشيخ الطبرسی، إعلام الورى بأعلام الهدى، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط١، ربيع الأول ،١٤١٧ص٣٣٩.
٩) حسن ابراهيم، تاريخ الاسلام السياسي، ج: ٣، المكتبة التجاريّة الكبرى، ط١، القاهرة، ١٩٣٥م، ص٢.
١٠) في هذه السنة أمر المتوكل بهدم قبر الحسين بن علي عليه السلام ، وهدم ما حوله من المنازل والدور .انظر الكامل في التاريخ، ج٦، ص ١٣٠.
١١) حسن ابراهيم، تاريخ الاسلام السياسي، ج: ٣ ،ص٥.
١٢) أبو الحسن بن علي المسعودي، مروج الذهب، المكتبة العصريّة، ط١، بيروت، ٢٠٠٥م: ج٢ ،ص ٣٩٠.

١٣) المصدر نفسه، ج١، ص ١٣٥ .وتاريخ الكامل، ج٦، ص ١٨٨ .
١٤) المصدر نفسه: ج٢، ص ٤٠٧ ـ ٤٠٨.
١٥) ابن الاثير، الكامل في التاريخ: ج٧، تحقيق د- محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلميّة، ط١، بيروت، ١٩٨٧م،ص ٥٠ وما بعدها.
١٦) احمد بن ابي يعقوب، تاريخ اليعقوبي، مطبعة الغري، النجف، ١٣٥٨م، ج٢، ص٥٠٣ .
١٧) محمد عابد الجابري، بنيّة العقل العربي،ج٢، مركز دراسات الوحدة العربيّة،ط٢ بيروت، ١٩٨٧م.
١٨) حسن ابراهيم، تاريخ الاسلام السياسي: ٣ / ٣٣٢ وما بعدها.
١٩) الفارابي، إحصاء العلوم، مركز الانماء القومي، ط١، بيروت، ١٩٩١م، ص٨٧
٢٠) المصدر نفسه، ص ٩٠-٩١ .
٢١) الكامل في التاريخ، ج٦، ص ١٣٩ .
٢٢) انظر: عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، دار الهادي، ط٢، بيروت،٢٠٠٨م .
٢٣) حسن سلهب، علم الكلام والتاريخ، مركز الكلام لتنميّة الفكر الإسلامي، ط١ ٤، بيروت، ٢٠١١م، ص٤١ .
٢٤) ابن منظور، لسان العرب، ج١٠، ص٤١٩.
٢٥) السيد مرتضى العسكري، دراسة حول الجبر والتفويض والقضاء والقدر، مركز تحقيقات اسلامي (د.ت)، ص٥ .
٢٦) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل،الهيئة العامة لقصور الثقافة القاهرة ،٢٠١٤، ج١، ص٨٧.
٢٧) الكامل في التاريخ، ج٦، ص ١٣٩ .
٢٨) انظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث. دار الطليعة، بيروت.
٢٩) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٣١٢.
٣٠) ابراهيم، المعجم الوسيط، ج٢، ص٣٢٥.
٣١) أبو الحسن بن علي المسعودي، مروج الذهب، ص ٤٣،
٣٢ القاضي عبد الجبار، المغني في أصول الدين، ج٦، ص٤١.
٣٣ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٣٢٣.
٣٤ الكلبايكاني، محاضرات في الإلهيات، ص٢٠٣-٢٠٤.
٣٥) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٩٠ .
٣٦) محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي، ص ٣٠٥.
٣٧) ابو محمد الحسن بن على الحراني، تحف العقول عن ال الرسول ،ص □ ٤٨١، عن أبي الحسن الثالث عليه السلام أنه قال لبعض مواليه.
٣٨) الشيخ عزيز الله العطاردي، مسند الامام الهادي، الناشر: المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، مطبعة امير – قم ١٤١٠ ه، ص ٣٠٤
٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٠٤.
٤٠) المصدر نفسه، ص٣٠٤
٤١) ونجد عند السنة روايته انه :(إن الله تعالى لا يجمع أمتي على ضلالة، ويد الله على الجماعة الراوي: عبدالله بن عمر المحدث: الألباني -المصدر: صحيح الجامع - الصفحة أو الرقم: ١٨٤٨)، خلاصة حكم



المحدث: صحيح .

٤٢ الصراط المستقيم، ج٢، ص ١١٣، بحار الانوار، ج ٣٩، ص٣.

٤٣ حديث الثقلين:من الأحاديث المشهورة المعروفة الواردة في حق أهل البيت هو حديث الثقلين، وهو حديث متفق على صحته بين الفريقين، بل هو متواتر عند الشيعة الإمامية وله طرق عدة عند أهل السنة.أخرج مسلم في "صحيحه" في باب فضائل علي بن أبي طالب عليه السلام بسنده إلى زيد بن أرقم قال: "قام رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً فينا خطيباً بماءٍ يدعى خمّاً بين مكة والمدينة فحمد الله وأثنى عليه، ووعظ وذكر. ثم قال :"أما بعد، ألا أيها الناس فإنّما أنا بشر يوشك أنْ يأتي رسول ربي فأجيب، وأنا تارك فيكم ثقلين: أولهما كتاب الله فيه الهدى والنور، فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به" فحثّ على كتاب الله ورغّب فيه، ثم قال: "وأهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي..."انظر: صحيح مسلم: ٤ / ١٨٧٣، دار الفكر، باب فضائل علي بن أبي طالب.

٤٤) الفضائل الخمسة عن الصحاح الستة، ج٢، ص ٥٢، عن صحيح مسلم، والترمذي وابن الأثير الجزري والنيسابوري واحمد وابي نعيم والخطيب البغدادي والمتقي الهندي وابن حجر والهيثمي وغيرهم.

٤٥) سورة المائدة، الاية ٥٥.

٤٦) راجع ترجمة الإمام علي من تاريخ دمشق لابن عساكر ٢ / ٧٥ ح ٥٧٧ ومناقب علي لابن المغازلي الشافعي ص ١٨ و٢٤ والمناقب للخوارزمي الحنفي ص ٩٤، وتاريخ بغداد للخطيب البغدادي ٨ / ٢٩٠، وشواهد التنزيل للحسكاني الحنفي ١ / ١٥٨، وسر العالمين وكشف ما في الدارين لأبي حامد الغزالي ص ٢١، وكتابنا المواجهة مع رسول الله وآله (القصة الكاملة) ص ٤٢٨.

٤٧) الأربعون حديثاً من الأربعين، ص ١٤١، عن ابن الجوزي واحمد والبغوي.

٤٨) صحيح البخاري: ٤ / ٢٠٨، دار الفكر، بيروت. صحيح مسلم، باب فضائل علي: ٧ / ١٢٠، دار الفكر، وانظر حديث المنزلة بألفاظه المختلفة في كل من: «سنن ابن ماجة»: ١ / ٤٥، دار الفكر. و«سنن الترمذي»: ٥/ ٣٠٢، ٣٠٤، دار الفكر، و«السنن الكبرى» للنسائي: ٥ / ٤٤ ـ ٤٥ ـ ١٠٨ ـ ١١٣، ١٢٠ ـ ١٢١ ـ ١٢٢، وغيرها، دار الكتب العلمية، و«صحيح ابن حبان»: ١٥ 16 / ـ ٣٦٩ ـ ٣٧١، مؤسسة الرسالة، و«مستدرك الحاكم»: ٣/ (١٠٨ ـ ١٠٩) و(١٣٢ ـ ١٣٤)، دار المعرفة، وغيرها من المصادر الحديثية الكثيرة جداً.

٤٩) امالي الطوسي، ص ٤٧، بحار الانوار، ج٣، ص٢٥٤.

٥٠) سورة الاحزاب، الآية ٥٧.

٥١) مسند أحمد: ٣ / ٤٨٣، دار صادر .المستدرك على الصحيحين وبهامشه «تلخيص المستدرك» للذهبي: ٣ / ١٢٢، دار المعرفة.

٥٢) الأربعون حديثاً من الاربعين، ص٢٣.

٥٣) وهذا الحديث يرد في صحيح البخاري: ٥ / ٧٧ ـ ٧٨، باب غزوة خيبر، دار الفكر، صحيح البخاري: (٤ / ١٢ ـ ٢٠ ـ ٢٠٧)، و(٥ / ٧٦)، دار الفكر، بيروت .صحيح مسلم: ٧ / ١٢٠، في فضائل علي، دار الفكر. وانظر الحديث في «صحيح مسلم»: (٥ / ١٩٤ ـ ١٩٥) و(٧ / ١٢٠ ـ ١٢١ ـ ١٢٢).

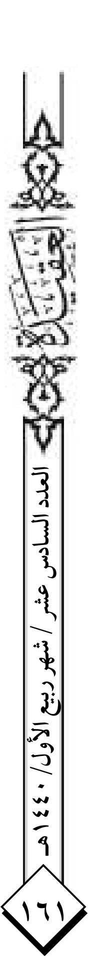
٥٤) بحار الأنوار، ج٥، ص٦٩.

٥٥) الامام باستعراضه تلك الايات الكريمة وتلك الاحاديث عن رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم، كان يحاول اقامة الحجة بالإمامة ودورها في القيادة وما يجب ان يكون عليه اثرها في جمهور المؤمنين.

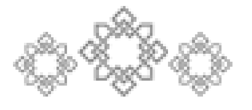
٥٦) الفضائل الخمسة عن الصحاح الستة، ج ٢، ص ١٩٨، عن البخاري ومسلم والترمذي وابن ماجة



والهيثمي والنيسابوري والمتقي الهندي والاصبهاني والنسائي.
٥٧) سئل الامام الصادق (ع): هل أجبر الله العباد على المعاصي؟فقال (ع) :"هو اعدل من ذلك " فقيل له: فهل فوض إليهم ؟ فقال (ع):"هو اعز واقهر لهم من ذلك ".
http://alawiyoun.net/node/1377
٥٨) سورة الاحزاب، الآية ٥٧.
٥٩) سورة البقرة، الآية٨١.
٦٠) سورة النساء، الآية ١٠.
٦١) سورة النساء، الآية ٥٦.
٦٢) سورة البقرة، الآية ٨٥.
٦٣) سورة الانعام، الآية ١٦٠.
٦٤) سورة آل عمران، الآية ٣٠.
٦٥) سورة غافر، الآية ١٧
٦٦) سورة الزمر، الآية ٧.
٦٧) سورة البقرة، الآية ١٠٢.
٦٨) سورة الذاريات، الآية ٥٦.
٦٩) سورة النساء، الآية ٣٦.
٧٠) سورة البقرة، الآية ٨٥.
٧١) سورة الزخرف، الآية ٣١.
٧٢) سورة الزخرف، الآية ٣٢.
٧٣) سورة الاحزاب، الآية ٣٦.
٧٤) سورة ص، الآية ٢٧.
٧٥) سورة الاسراء، الآية ٧٠.
٧٦) سورة الانفطار، الآية ٦.
٧٧) سورة الحج، الآية ٣٧.
٧٨) سورة النحل، الآية ١٤.
٧٩) سورة النحل، الآية ٥.
٨٠) سورة التغابن، الآية ١٦.
٨١) سورة الطلاق، الآية ٧.
٨٢) سورة النور، الآية ٦١.
٨٣) سورة آل عمران، الآية ٩٧.
٨٤) سورة المجادلة، الآية ٣.
٨٥) سورة النساء، الآية ٩٨.
٨٦) سورة النساء، الآية ١٠٠.
٨٧) سورة النور، الآية ٣١.
٨٨) سورة التوبة، الآية ٩١.
٨٩) سورة البقرة، الآية ٢٧٣.



٩٠) سورة آل عمران، الآية ١٦٧.
٩١) سورة الصف، الآية ٢.
٩٢) سورة النحل، الآية ١٠٦.
٩٣) سورة البقرة، الآية ٢٢٥.
٩٤) سورة محمد، الآية ٣١.
٩٥) سورة القلم، الآية ٤٤.
٩٦) سورة العنكبوت، الآية ٢.
٩٧) سورة ص، الآية ٣٤.
٩٨) سورة طه، الآية ٨٥.
٩٩) سورة الاعراف، الآية ١٥٥.
١٠٠) سورة الانعام، الآية ١٦٥.
١٠١) سورة آل عمران، الآية ١٥٢.
١٠٢) سورة القلم، الآية ١٧.
١٠٣) سورة الملك، الآية ٢.
١٠٤) سورة البقرة، الآية ١٢٤.
١٠٥) سورة محمد، الآية ٤.
١٠٦) سورة الانعام، الآية ٢٨.
١٠٧) سورة طه، الآية ١٣٤.
١٠٨) سورة الاسراء، الآية ١٥.
١٠٩) سورة النساء، الآية ١٦٥.
١١٠) سورة فصلت، الآية ١٧.
١١١) سورة فصلت، الآية ١٧.
١١٢) سورة آل عمران، الآية ٧.
١١٣) سورة الزمر، الآية ١٨.
١١٤) سورة الزمر، الآية ١٨.
١١٥) تحف العقول، ص ٤٨١.







مناظرة علم الكلام للفلسفة
الغزالي ناقداً للفلاسفة المشائين

أ/ سنوسي سامي (*)

ملخـص

قد شاعت في زمن الغزالي الأحكام بخصوص اتهام الفلاسفة المشائين، وتكفيرهم؛ لما أحدثوا من نظريات لم يسبق وجودها في الدين الإسلامي؛ لهذا رأى الغزالي أنه لا يمكن أن يقف أحد على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم، فانكب إذ ذاك على الفلسفة دارسا لها ووجد أن مقاصد الفلاسفة، لا تعدو إلا أن تكون إما منطقية، أو طبيعية أو إلهية، ثم محَّص هذه المقاصد جيدا، فوجد أن المنطق ضروري لكل العلوم، أما الإلهيات والطبيعيات فشدّد حولها النقد للفلاسفة، لا سيما قدم العالم، وعلم الله بالكليات، والسببية ومعاد النفس، وخلص في الأخير إلى أنّ صناعة الفلسفة ولجتها ظنون الناس تارة من المنطق فظن دقة باقي مسائلها، وتارة أُخرى من الميتافيزيقا فظن نسبية باقي المسائل، والحكمة هي الحكم بعد العلم والغزالي مارس هذه الحكمة.

الكلمات المفتاحية: نقد، منطقيات، طبيعيات، إلهيات (ميتافيزيقا)، مشائية. الغزالي.

(*) جامعة أبو القاسم سعد الله ـ الجزائر.

مقدمة

لقد ساد الاعتقاد طيلة تاريخ الحضارة الإسلامية، أن الفلسفة صناعة يونانية، وما اشتغال المسلمين بها إلا بعد توسع الرقعة الجغرافية للحضارة من جهة، وتمازج الثقافات الإنسانية من جهة أخرى، وكان تشجيع الخلفاء للترجمة آية لذلك، وبهذا نقلت الفلسفة من اللسان الأعجمي إلى العربي، وأضحت مستساغة القراءة لخاصة العلماء، وبعد ذيوعها في المشرق، انتقلت تاليا إلى المغرب مع توسع دائرة المعارف النقلية والعقلية، لكن الإشكال المختلف فيه آنذاك، هو كون الفلسفة تابعة لأقاويل الحكماء الأوائل، وليس للمسلمين فيها إذ ذاك قولا أو إنتاجا

وبهذا التبيين لصناعة الفلسفة واستخلاص تداخل مسائلها مع الدين، انشطرت المواقف بشأنها إلى رؤيتين: ففريق يرى أن الفلسفة ضرورية لفهم مسائل الدين والحياة؛ لأنها حب للحكمة، وقد ندب الشرع لطلب الحكمة أنى كانت، وفريق آخر ينفي أهميتها وضرورتها، ويرى أن كتاب القرآن لم يفرط في شيء، وهاهنا تتجلى إشكالية البحث التي نحن بصدد معالجتها، ومُفادها: لماذا انتقد أبو حامد الغزالي الفلاسفة ؟ ثم ماهو موقفه من الفلسفة ؟ وبمعنى آخر هل تهفيت الغزالي لمزاعم الفلاسفة وإبطاله لجل مقاصدهم يعني رفضه الكامل لصناعة الفلسفة؟

لكن الغزالي حاول ـ وهو يبحث عن اليقين ـ ألا يدع معرفة تفوته ويغفل عن دراستها والوقوف على مقاصدها، ولما انتهت رحلته من علم الكلام اكتشف قصور مراميه في إصابة الحقيقة، وما تعدد الفرق فيه إلا بسبب الجدل العقيم فيه، وانتهى الغزالي إلى ضرورة الانتقال إلى مصدر آخر للمعرفة، فسمع أن طائفة الحكماء تملك الحقيقة النهائية، كيف لا والفلسفة التي يمارسونها تأتي بكل البراهين وتبحث في كل المسائل سواء الطبيعية القريبة أو الميتافيزيقية البعيدة،

كما أن قوة الفلسفة بتسلحها بصناعة المنطق، عندها راح الغزالي يتفقه صناعة الفلسفة، وظن الفلاسفة ـ آنئذ ـ أنهم كسبوا إلى صفهم عبقريا فذا يعينهم على خصومهم، وبعد مدة من التمعن في هذه المعرفة، صنف الغزالي كتابا يصف الفلسفة ومباحثها الكبيرة التي لا تعدو أن تكون إما منطقية، أو طبيعية، أو إلهية، وبهذا أنهى رحلة الإشتغال بها.

- أولاً -

تحديد ميدان النقد وضبطه

بدأ الغزالي في بحثه الفلسفة بقوله:"أن العلوم وإن تشعبت أقسامها فإنها محصورة في قسمين التصور والتصديق[1].

و بعد أن فصّل "الغزالي" مقاصد الفلاسفة، راح يعدد مسائلهم استعدادا لتهفيتها، وقال: «ليعلم أن الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل، فإن خطبهم ونزاعهم كثير، وآراؤهم منتشرة، وطرقهم متباعدة. فلنقتصر على إظهار التناقض في رأي مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم الأول وهو "أرسطوطاليس"، وقد رد على كل من قبله حتى على أستاذه الملقب عندهم بـ "أفلاطون الإلهي"، ثم اعتذر عن مخالفته بأن قال: "أفلاطون صديق، والحق صديق، ولكن الحق أصدق منه[2].

و في هذه العبارة، أراد الغزالي أن يؤصل لمبادئ الفلسفة المشائية "بأرسطو" الأب الأول والمعلم الباعث لها من عصور اليونان القديمة حتى زمانه. وقد شمل فكر هذا الحكيم فلسفة "الفارابي و"ابن سينا"، وليُعلم أنّا مقتصرون على رد مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين كي لا ينتشر الكلام بحسب انتشار المذاهب.

وهنا، نلاحظ اهتمامه بفلسفة "الفارابي وابن سينا" فقط دون العودة مباشرة

إلى نصوص "أرسطو وأفلاطون"، خاصة عندما قال بنقل الرجلين، وهذا يبين من جهة أخرى اعتماده نصوصاً أقرب زمانا ومكانا إليه. وبعد تحديد الفيلسوفين، لابد تاليا، من تحديد ميدان الفلسفة التي يود تهفيتها، وكان ميدان المعركة الفكرية هو الجانب الإلهي من فلسفتهم بصفة مركزية، وبعض مسائل الطبيعيات مع استبعاد الجوانب الأخرى من رياضيات ومنطقيات(٣) كما حدّد الغزالي الوسائل التي بها يبين تهافت الفلاسفة ويسعى إلى إبطال دعاويهم، ولعل المنطق الذي استخدمه الفلاسفة يعدّ أبرز تلك الآليات، ويرى أن العقل مميز للإنسان عن الحيوان وفضلا عن ذلك هو ملكة لاستقبال العلوم النظرية ونور إلهي في القلب(٤) وبالعقل محّص دقائق الفلسفة كما يعلمها كبار الفلاسفة(٥) أيام كتابته لمقاصد الفلاسفة، وبتحديده للمسائل، نورد ما نحن بصدد تحليله، وهي: مسألة قدم العالم وأزليته، وهي أول مسألة أبطلها "الغزالي"، في أصول إلهيات الفلاسفة. ثم، مسألة إبطال قولهم بأن الأول لا يعلم الجزئيات الحادثة، وهي كذلك في صميم المباحث الإلهية عندهم، ومسألة السببية المطلقة، والمعاد الروحاني دون الجسماني، وهما مسألتان طبيعيتان في مقاصد الفلاسفة، وعليه نكون قد حددنا: مسألتين في مقصد الإلهيات، ومسألتين في مقصد الطبيعيات، ونرى الغزالي قد ركّز عليهما في كتاب المقاصد بيانا وإيضاحا، وفي كتاب التهافت إبطالا وإنكارا. ونبدأ بمسألة قدم العالم.

ـ ثانياً ـ
نقد المسائل الإلهية أو الميتافيزيقية

١ ـ إبطال القول بقِدَم العالم:

يرى الغزالي أن من عادة الحكماء تقديم البحث في الطبيعيات عن الإلهيات، لكن آثر عكس طريقتهم لكون الإلهيات أهم والخلاف فيها أكثر؛

ولأنها غاية العلوم ومقصدها[٦] وقد اختلف الفلاسفة في قدم العالم، فالذي استقر عليه رأي جماهيرهم المتقدمين منهم والمتأخرين القول بقدمه، فمن المتقدمين يقول أرسطو:"ليت شعري هل حدثت الحركة ولم تكن قبل ؟ وهل تفسد أيضا فإذ لا يكون معه شيء أصلا يتحرك ؟، أم الحركة لم تحدث ولا تفسد، لكنها لم تزل فيما مضى ولا تزال أبدا ؟ وهذا أمر لا يزال له وليست تفترُّ في الموجودات، بل كأنها حياة ما لجميع ما قوامه بالطبيعة[٧].

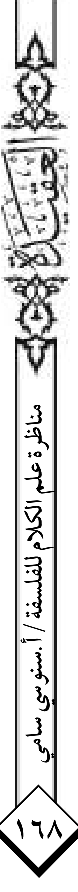
فالحركة عنده قديمة، لأن أصلَها هو المحرك وهي قديمة من قدمه، ومن شراحه يقول الفارابي: "إنّ الأول هو الذي عنه وجد، ومتى وجد للأول الوجود الذي هو له، لزم بالضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره (..)، ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو[٨]،و على هذا الأساس فإن الموجودات من دون الأول لم تزل موجودة مع الله تعالى، ومعلولة له، ومساوقة له، غير متأخرة عنه بالزمان، مساوقة المعلول للعلة، ومساوقة النور للشمس، وأن تقدم الباري عليها هو كتقدم العلة على المعلول، وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان. ودليلهم يجمل في أنه لا يتصور أن يصدر حادث من قديم بغير واسطة أصلا[٩].

ومُفاد هذا الكلام أن الفلاسفة بحسب الغزالي اجتمع رأيهم حول قدم العالم، ما عدا أفلاطون وجالينوس بسبب إلهيتهما، وكان برهانهم استحالة صدور محدث تابع للزمان من قديم خارج عن الزمان، دون واسطة لا هي تابعة للأول ولا هي للثاني. ولما كانت عقيدة الغزالي أشعرية، شد النكير على الفلاسفة، فالعالم حادث كونه يفتقر إلى مُحدِث يحدثه بعد أن لم يكن محدَثا في الزمان. وكذلك يبرهن على أن الله قديم، إذ لو كان حادثا لافتقر إلى محدث، وافتقر المحدث إلى محدث آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية. وإذن، فلا بد من الانتهاء إلى محدث قديم، لا يجوز عليه العدم لثبوت قدمه، هو الأول والآخر والظاهر والباطن، وهو صانع

العالم ومبدؤه، وبارئه ومحدثه ومبدعه[١٠].

لقد اعترض الغزالي على الفلاسفة حينما رفضوا الواسط بين القديم والعالم، وحددها الغزالي بالإرادة، فقبل وجود العالم كان المريد موجودا، والإرادة موجودة، ونسبتها إلى المراد موجودة، ولم يتجدد مريد، ولم تتجدد إرادة، ولا تجدد للإرادة نسبة لم تكن، فإن كل ذلك تغير، فكيف تجدد المراد، وما المانع من التجدد قبل ذلك؟

و هنا، يبين الغزالي تهافت الفلاسفة في قضية الإحالة بين فعل الله تعالى للعالم، وكون العالم، ومادام الاثنان متمايزين لابد من واسطة بيَّنها لهم في الإرادة، إذ من المستحيل أن يحدث العالم لولا إرادة قديمة سبقت عليه من مريد قديم؛ فالإرادة قديمة تابعة للقديم ؛كونها صفة من صفاته الذّاتية، بينما المراد وهو العالم ليس بالقديم، بل هو محدث كونه (العالم)، كان لم يكن قبل الإرادة، ثم كان بعد أن أراده الله. فالمشكلة التي راح الغزالي يحللها ويهفّت بها رأي الفلاسفة هي دوما الزمان. وخروجه عن ذات الله تعالى، والتزامها بالعالم. ألم تر أن الله تعالى يقول: «إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون[١١] فالكون عند الغزالي إرادة الله القديمة، لكن، بمجرد ما أن تجسدت في المراد أضحى محدثا. وبالجملة، العالم عنده محدث بإرادة قديمة، وهذا هو قول جمهور الأشاعرة كلهم. وفي معرض آخر يسأل الفلاسفة بقوله: «بم تنكرون على خصومكم إذا قالوا: قدم العالم محال، لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها، ولا حصر لآحادها، مع أن لها سدسا وربعا ونصفا، فإن فلك الشمس يدور في سنة، وفلك زحل في ثلاثين سنة، فتكون أدوار زحل ثلث عشر أدوار الشمس، وأدوار المشتري نصف سدس أدوار الشمس، فإنه يدور في اثنتي عشر سنة، ثم كما أن لا نهاية لأعداد دورات زحل، لا نهاية لأعداد دورات الشمس[١٢] وهكذا، يبطل الغزالي تصور الفلاسفة للحركة القديمة للأفلاك منتقلا من عدد الدورات لكل فلك، إذ ما دام لها أسداس،



وأثلاث، وأنصاف، بمقارنة بعضها ببعض، سوف يستنتج إذ ذاك أنّ فلكاً اكبر من فلك، وفلك أصغر من فلك. وهنا فقط، يظهر أن العالم منحصر بين الصغر والكبر. وعليه، لا يكون معنى للانهاية في الحركة الدورية التي يزعمها الفلاسفة. وقدم الحركة استقاها فلاسفة الإسلام من فلسفة أرسطو وشراحه، خاصة وأنهم يرون أن حركة الأفلاك من المحرك الأول، لكن هي سرمدية، وحركتها دائرية التي تظل دوما على الوتيرة نفسها، وفي المدة نفسها، وحول الأقطاب نفسها، فإنها تستمدها من العقل الثابت(١٣) . والفلاسفة ينكرون أن يأتي النقيض من نقيضه، كمجيء النور من الظلام، أو الوجود من العدم. وقياسا على هذا، لا يأتي المحدث من القديم، فحركة الأفلاك دائرية؛ لأن الدائرة أكمل الأشكال، وأجملها، والكمال والجمال من صفات القديم عندهم. ثم، إن الحركة ميزة يعطيها المحرك الأوّل، فما دامت الحركة من فيض ذاك المحرك، فهي قديمة بالضرورة من قدمه، ولا مناص من الإقرار بالحدوث من القدم، أو الوجود بعد العدم. ورغم ذلك يبين الفارابي أن أرسطو لم يقصد بقدم العالم قدم الحركة، بل إن الحركة ملازمة للزمان، وهي نتيجته والله هو المحرك(١٤).

ونجده في مسألة أخرى يتكلم على لسان الفلاسفة بقوله: «فإن قيل أن الله قبل خلق العالم كان قادرا على الخلق بقدر سنة أو سنين، ولا نهاية لقدرته، فكأنه صبر ولم يخلق ثمّ خلق، ومدة الترك متناه أو غير متناه؟ فإن قلتم متناه، صار وجود البارئ متناهي الأول. وإن قلتم غير متناه، فقد انقضت مدة فيها إمكانات لا نهاية لأعدادها(١٥).

وهاهنا نلاحظ الغزالي يحتمل رد الفلاسفة عليه بكيفية الخلق المتعلقة بالمدة التي استغرقتها الإرادة في الإيجاد والترك. فإن كانت متناهية، كان الأول متناه، وهذا محال. وإن كانت غير متناهية، فكيف، إذن، انتهت اللانهاية، ثم، بدأ الخلق؟

وها هو يردّ هذا الزعم بقوله أن المدة والزمان مخلوقان عندنا وسنبيّن حقيقة الجواب عن هذا في الانفصال عن دليلهم الثاني. قلنا إنما العالم حيث وجد، وعلى الوصف الذي وجد، وفي المكان الذي وجد بالإرادة والإرادة من شأنها تمييز الشيء عن مثله، ولولا أن هذا شأنها، لوقع الاكتفاء بالقدرة[١٦] فالغزالي يوضح الإرادة ومغزاها، لماذا سميت إرادة؟ لكون المريد (الله تعالى) أراده بكل تفاصيله قبل الحدوث وأثناءه، ولذا يُعدّ الزّمان إرادة الله وتاليا خُلق فأصبح مرادًا، وبذلك صار مُحدثًا، وهنا، يوضح الفارابي دوما أن الزمان والحركة وعلاقتهما متلازمة[١٧] تلازم السبب والمسبب، فهو قديم بقدمها. في حين أن الغزالي ينكر قدمه؛ لأن قدمه يشاركه قدم البارئ وهذا محال، بل هو مخلوق بإرادة قديمة.

ويُساوق كلامهم حول تعلق الحركة بالزمان، وتعلق الزمان بالحركة، وكلاهما يرجع إلى المكان أو العالم، وفي كل هذه المفاهيم الثلاثة، نجد متقدما ومتأخرا، وإلا أن هذا التقدم والتأخر يكون خاصية أساسية للزمان[١٨] فابن سينا يرى أن "العلم الإلهي يبحث عن الأمور المفارقة للمادة بالقوام والحد، وقد سمعت أيضا أن العلم الإلهي هو الذي يبحث فيه عن الأسباب الأولى للوجود الطبيعي والتعليمي، وما يتعلق بهما، وعن مسبب الأسباب ومبدأ المبادئ وهو الإله ـ تعالى جده[١٩] كما أنه يبين أنه لا يجوز أن يكون شيء منها [الأجرام السماوية] لأجل الكائنات لا قصد حركة مهمة من حركة، ولا تقدير سرعة وبطء، بل لا قصد فعل البتة لأجلها[٢٠] وهذا الحكم يبين مكانة الحركة في الأجرام السماوية السرمدية في اعتقاد الفلاسفة المشائين، وهنا ينفي ابن سينا الحركة الفاعلية في هذه الأجرام؛ وذلك لأنّ الجرم بما هو جرم لا يجوز أن يكون مبدأ جرم، وبما له قوة نفسانية لا يجوز أن يكون ذي نفس أخرى؛ وذلك لأنّا بيّنا أن كل نفس لكل فلك فهي كماله وصورته، وليس جوهرا مفارقا وإلا لكان عقلا لا نفسا، وكان لا يتحرك البتة على سبيل التشوق[٢١]، فابن سينا يرى أن لكل جرم مادي سماوي

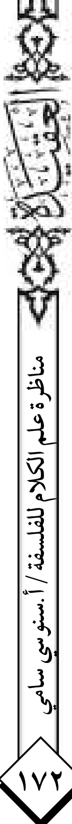
نفس بها يكون كماله وصورته، وليست النفس عنده عقلاً؛ لأن العقل عنده جوهر مفارق للمواد، وطالما أنّ الأجرام السماوية مواد فإنّ الحالَّ فيها هي النفوس وليست البتة عقولا. لهذا السبب الفارابي يرى أن الفلسفة الإلهية أو الأولى كما يسميها أرسطو، لا تتعلق بالمادة أصلا، فليست حركة المحرك المفارقة كحركة الأفلاك أو ذوات النفوس ممن في حركتها غاية نحو المحرك.

ثم يتابع الغزالي في اعتراضه على قدم العالم من خلال تحديده لتهافت الحكماء في مسألة نهاية العالم، فيقول: «أما القطب، فبيانه أن السماء كرة متحركة على قطبين كأنهما ثابتان، وكرة السماء متشابهة الأجزاء، فإنها بسيطة، لاسيما الفلك الأعلى الذي هو التاسع، فإنه غير مركب أصلا، وهو متحرك على قطبين شمالي وجنوبي، فنقول: ما من نقطتين متقابلتين من النقط التي لا نهاية لها عندهم إلا ويتصور أن يكونا هما القطبان، فلم تعينت نقطتا الشمال والجنوب للقطبية والثبات[٢٢] ولما صرح الفلاسفة في فلكهم، أن العالم ينتهي بقطبين شمالي وجنوبي، قيّاسًا له بالكواكب السيارة، فالأرض لها قطبان شمالي وجنوبي. وهكذا، يتساءل: ولمَ يكن خط المنطقة مارا بالنقطتين حتى يعود القطب إلى نقطتين متقابلتين على المنطقة؟، وجميع النقط متماثلة، وجميع أجزاء الكرة متساوية وهذا لا مخرج عنه[٢٣].

فبان إذن، أنّ العالم عند الفلاسفة مقرون بأقطاب إليها ينتهي، وفي الآن نفسه، يقولون بقدمه، وهذا ما لم يستسغه الغزالي فألزمهم بأن جهة الأفلاك بعضها من المشرق إلى المغرب، وبعضها بالعكس مع تساوي الجهات، ما سببها، وتساوي الجهات كتساوي الأوقات من غير فرق[٢٤] إنه هاهنا يقارن تلازم الزمان والمكان، فالقطب بالنسبة للفلك يحدد الوقت أو الزمان حسب نقاط المكان فيه، وكل فلك يختلف عن فلك آخر، لهذا تختلف الأزمنة انطلاقا من تعدد حركة الأفلاك. فالزمن في حركة الأرض غير حركة زحل والمشتري من جهة العظم أو

الكبر على الأرض، أو حركة عطارد والمريخ من جهة الصغر عن الأرض، فالتلازم في الأزمان أو الأوقات تابع بالضرورة إلى الأماكن أو الحركة الفلكية، والفلاسفة متهافتون كونهم يجعلون الحركة قديمة من جهة، وهي إذ ذاك تلغي ضمنيا منطق الصغر والكبر حتى وإن أقرّوا به.

وبهذا، "إن الزمان عرض تابع للحركة ولازم لها، ولا يوجد أحدهما دون الآخر، فلا حركة إلا في زمان، ولا يعقل زمان إلا مع حركة[٢٥] لكن المشكلة أن الحركة في اصطلاح الفلاسفة قديمة، ولا تكون خارج المكان، فالزمان والحركة يحتويهما المكان، فالمكان أعم من الزمان وأسبق منه في الوجود[٢٦] وبالجملة، تجادل الغزالي مع الفلاسفة، ونقد قولهم بقدم العالم من خلال استعراض مسألة الإرادة، والزمان، والمكان، وهي أساسيات مبحث الألوهية في الفلسفة المشائية. كما أبطل مزاعمهم بالوسائل التي استعملها الفلاسفة خاصة المنطق والرياضيات، التي هي علوم يقينية. وبذلك، حسب الفلاسفة أن هذه العلوم ستشفع لهم في استدراج العلم الميتافيزيقي. وظل يبين تناقضاتهم ويشرحها حتى تكون مفهومة لدى القراء من بعده. والكلام عنده في نقد قدم العالم كثير، والدليل فيه واضح إلا أننا نزيد قوله هذا كتهفيت للفلاسفة: «إذ إنّ العالم إذا كان على ما هو عليه، لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا أصغر، فوجوده على ما هو عليه واجب لا ممكن، والواجب مستغن عن العلة، فقولوا بما قاله الدهريون من نفي الصانع، ونفي سبب هو مسبب الأسباب وليس هذا مذهبكم[٢٧] وهنا، يحيلنا الغزالي إلى تقسيم الفلاسفة طوائف: الدهريون، الطبيعيون والإلهيون. أما الدهريون فهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر، العالم القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه، ولا بصانع، ولم يزل الحيوان من نطفة من حيوان كذلك كان، وكذلك يكون، وهؤلاء هم الزنادقة[٢٨] وهو يضيف القائلين بقدم العالم إلى صف الدهريين؛ لأن هذا الزعم يسوي بين الممكن والواجب، فلا فرق حينئذٍ بينهما.



والممكن هو العالَم، والواجب هو البارئ تعالى. وعليه، فالإرادة الإلهية قديمة، وقد تعلقت بإحداث الحوادث في أوقاتها اللائقة بها على وفق سبق العالم الأزلي، إذ لو كانت حادثة لكانت ذاته (تعالى) محلا للحوادث، والإرادة على هذا النحو تجعل فعل الله هو السبب الوحيد لكل عمل في الجماد أو الحيوان أو الإنسان، وهذا كله كانت تتبناه الأشاعرة[٢٩] ومن بين المتكلمين الأشاعرة، وبالجملة، رد على الفلاسفة وأبطل دعاويهم، وحرص كل الحرص على الانتصار للحق أو الدين الحنيف دون رد اعتبار للفرق في زمانه، وهذا ما أردنا قوله في إبطال قول الفلاسفة بقدم العالم.

٢ ـ إبطال القول بأنّ "الله لا يعلم الجزئيات":

عُني الفارابي وابن سينا بالعلم الإلهي وكيفية صدور الموجودات عن الأول، بحيث يعتقدان أنّ واجب الوجود (الله) يعقل الأشياء كليا، وليس جزئيا، وها هنا يقول ابن سينا:"وهو عالم، لا لأنه مجتمَع الماهيات؛ بل لأنه مبدؤها، وعنه يفيض وجودها(..)، وهناك فلا كثرة، بل إنما توجد الأشياء عنه من جهة واحدة، فإذا كان كذلك فكونه عالما لنظام الكل الحسن المختار هو كونه قادرا بلا اثنينية ولا غيرية[٣٠] فهذه هي فلسفة الفيض عن الواحد حسب ابن سينا.

وما نسبة العلم أو العقل هنا إلى واجب الوجود إلا كنسبتنا إلى الطبيعة مصطلحا كـ"القانون"، أو "السُّنة"، الذي يستخدمه ابن سينا بدلا من "العقول المفارقة" التي ترمز إلى قانونية حركة الأفلاك السماوية[٣١]، ومعنى هذا أن العلم يُلحقه الفلاسفة بالعليم، ألا وهو الله الواجب، لكن لا يتعرض علمه للناقص أو المتغير، فعلمه كمال كله، ولما يشمل عالم التغير فهو متغير، وهذا محال عندهم، وقد اتفقوا على ذلك، فإن من ذهب منهم إلى أنه لا يعلم إلا نفسه، فلا يخفى هذا من مذهبه، ومن ذهب إلى أنه يعلم غيره- وهو الذي اختاره ابن سينا- فقد زعم أنه يعلم الأشياء علما كليا لا يدخل تحت الزمان، ولا يختلف بالماضي والمستقبل

والآن. ومع ذلك، زعم أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلي[٣٢] وهذا هو مدار العلم الإلهي عند المشائين عموما، وأصحاب نظرية الفيض بالخصوص.

ويُعدُّ العلم الإلهي شرطًا ضروريا لصدور الموجودات من وجودها بالقوة إلى وجودها بالفعل عند الحكماء " أو ما يُعرف باسم الصّلة بين الله والعالم التي تقوم على أساس علم الله لذاته ولغير ذاته، وهنا يبيّن الغزالي تهافت الفلاسفة المشّائين وبخاصّة ابن سينا، فيذكر أنّهم لا يقدرون على ردّ جميع ما يُثبتونه إلى نفس الذّات، فإنّهم أثبتوا كون الله عالمًا فيلزمهم من هذا أن يكون ذلك العلم زائدًا على مجرّد الوجود[٣٣] إن الفارابي يعدّ صدور الموجودات نتيجة للعلم الإلهي بها في الأزل، فالله يعقل ذاته وصدور العالم نتيجة حتمية لعلمه بذاته، فالفيض عملية عقلية، يسبقها العلم كشرطٍ أساس في الخلق[٣٤] لكن، ما منعه الفلاسفة عقلا هو خضوع علم الله للعالم بالجزئيات الحادثة فيه والمعرضة للكون والفساد. والعلم إذا تعلق بالفاني يصبح علم الله فانيا، وهذا محال في ذات البارئ تعالى بردّ الغزالي عليهم بقوله: «إن الله تعالى له علم واحد بوجود الكسوف مثلا في وقت معين، وذلك العلم قبل وجوده، علم بأن سيكون، وهو بعينه عند الوجود، علم بأنه كائن، وهو بعينه بعد الانجلاء، علم بالانقضاء، وأن هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات (...) فإن الشخص الواحد يكون عن يمينك، ثم يرجع إلى قدامك، ثم إلى شمالك، فتتعاقب عليك الإضافات، والمتغير ذلك الشخص المتنقل دونك[٣٥] فبين إذن، أن تبدل العالم من حال إلى حال، لا يعني أن علم الله به يبدّل ذاته، إذ نسلم أنه يعلم الأشياء بعلم واحد في الأزل والأبد والحال، لا يتغير[٣٦] لهذا سخر من حكمة الفلاسفة الخاصة بالعلم الإلهي، حاكما على علومهم بالظن والتخمين، كون فلسفتهم هذه خالية من الحجة[٣٧] والبرهان الذي كانوا يدعون أنهم أسياده، فظهر أن الحكمة المشائية بعد تهفيت قولها بقدم العالم، يتم الوقوف على تهفيت



قولها بأن الأول لا يعلم إلا ذاته، ويعلم العالم بعلم كلي. ويتابع انتقاداته فيقول: «وما المانع في أصلكم من أن يعلم هذه الأمور الجزئية، وإن كان يتغير، وهلا اعتقدتم أن هذا النوع من التغير لا يستحيل عليه[٣٨] كما ذهب "جهم" من المعتزلة إلى أنّ علومه بالحوادث حادثة، وما اعتقد "الكرامية" من عند آخرهم أنه محل للحوادث، ولم ينكرها جماهير أهل الحق عليهم، إلا من حيث أن المتغير[٣٩] لا يخلو من التغير؛ لهذا تبقى مسألة العلم الإلهي من أكبر مسائل الفلسفة زيغا وضلالا وبعدا عن جادة الصواب في نظر الغزالي، وسيأتي قوله في الطبيعيات كذلك يؤيد طرحه الأول في نفي مزاعمهم[٤٠].

ولعلّنا ـ هنا ـ نكون قد بينا ما أراده الغزالي فيما يخص العلم الإلهي عند الفلاسفة. وبالجملة، هو أن الله في نظر المشائين لا يعلم الجزئيات كون علمه من جهة هو مطلق، فلا يليق بعالم نسبي، وكون الجزئيات متغيرة فكيف تصلح لعلم كلي، وهذه حجج عقلية وليست نقلية.

ـ ثالثاً ـ
نقد المسائل الطبيعية

١ ـ إبطال القول بالسببية المطلقة:

بعد تحليلنا لتهفيت أهم المسائل في الإلهيات وهي قدم العالم، وعلم الله بالكليات دون الجزئيات، نسعى لتحليل أهم المسائل في الطبيعيات، التي نراها تقتصر على مسألة السببية المطلقة لدى الحكماء، وكذا المعاد الروحاني دون الجسماني.

يتصور الفلاسفة أنّ الله يفعل بطبيعة وليس بإرادة وروية، وهنا أنكر

الغزالي مفهوم السببية الضرورية عندهم[٤١]، فمسألة السببية" في ترتيب المسائل التي هفت بها الغزالي دعاوى الفلاسفة هي السابعة عشرة، وهي تابعة إلى مقصد الطبيعيات، ويبدأ قوله بالاقتران بين ما يعتقده في العادة سببا، وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا بل كل شيئين، ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمنا لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمنا لنفي الآخر[٤٢] ويمثل لنا بالمقترنات كالري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، ... إلخ. فهذه المتتابعات، التي هي في النهاية أسباب ومسببات طبيعية يرى منها الفلاسفة الاقتران الضروري وليس مجرد تتال بين الشيء وسابقه أو لاحقه، وهلم جرا. إنما السبب في منطق الغزالي من إرادة الله، فلولا إرادته لما حدث الاقتران بين السبب والمسبب، فالنار هي الفاعلة للاحتراق، والأكل هو الفاعل للشبع، وهكذا في سائر الأسباب عند الفلاسفة، بل الطبيعة كلها ذات سنن ثابتة وسببية الالتقاء أو الافتراق. ويرد زعمهم هذا لإثبات الدين، وما يقوله حول الإرادة الإلهية، وذلك الهدف الذي يسعى إليه هو إثبات المعجزات، إذ لا يمكن إيرادها إلا إذا عطلت أو علقت الأسباب الطبيعية، وجعلها كلها بيد الله الفاعل المطلق[٤٣]، فتوالي الأحداث يوحي بالاقتران السببي، وهذه مجرد عادة في مشاهدتنا للطبيعة، فليس ثمة برهان حقيقي يثبت كون الحادثة ذات علاقة فعل وانفعال وتأثر أو خلق وإيجاد بينهما[٤٤].

وانتقد الجمهور بأن عطلوا المعجزات، وسيدنا إبراهيم (عليه السلام) لما وُضِع في النار، ولم يحترق، اعتبروه أصبح حجرا أو شيئا لا تؤثر فيه النار، ثم أن النار قد بردت، وسلبت منها الحرارة، وهي بذلك لا تؤثر في سيدنا إبراهيم (عليه السلام)[٤٥] لكن، دوما يتساءل الغزالي من أراد برودتها، فالنار نار في الأصل، وجسد سيدنا إبراهيم قابل للاحتراق، لكن إرادة الله تعالى تدخلت، فلا احتراق موجود، رغم قابلية العوامل فيها لذلك. وهذا لا يعني ترك الأسباب الطبيعية وعدم

الإيمان بها، وإسناد كل شيء إلى إرادة الله، بل يرفع الإيمان الحتمي بتوفر المسبب إذا توافر السبب؛ لأن هذا يلغي الإرادة الإلهية من جهة، ويجعل الإنسان يسكن لسنن الطبيعة ويجعلها إلها من دون الله، وهذا ما فعله الحكماء المشّائيون حسب الغزالي. إن أهمية موضوع السببية التي جعلت الغزالي يوليها عنايته، إنما ذلك راجع أساسا إلى عناية قدامى اليونان بها. وتاليا، شراح اليونان وخاصة شراح أرسطو. وللإشارة، فإن المفكر بيار دوهيم في كتابه نظام العالم الخاص بالفلك أفرد للسببية مباحث عدّة أخصّها الكلام عن كتاب الأسباب لأرسطو. لقد كان العرب أول من تلقى التراث اليوناني الأفلوطيني المتأخر، ويبدو أن مؤلفين أفلوطينيين محدثين نسبوا هذا الكتاب (أثولوجيا أرسطو) خطأ لأرسطو، كونه يتناول الأسباب والفيض الكلي عن السبب الأول[٤٦] ويناقض بهذا مشّائية أرسطو الأصيلة القائلة بالعلل الأربعة: المادية، والفاعلة، والصورية، والعلة الغائية، وهي تعمل في وقت واحد وليست بديلة[٤٧] أو بينها مدد زمانية. إن المسألة، إذن، في السببية التي قال بها الفلاسفة مختلفة، فالسببية عند الأفلوطينيين المحدثين تبدأ من سبب الأسباب، وهو الأول كما قلنا، ثم تنزل إلى باقي الأسباب، الأقرب فالأقرب، إلى غاية السبب الأخير وهو العقل العاشر عند الفارابي وابن سينا، أو ما يسمى العقل الفعال.

على حين أنّ أرسطو له موقف آخر من السببية، فهو يرى العالم نمطاً سببياً متراكماً ومتراصاً، وتحكمه العلل الأربعة التي ذكرنا، وهي أساسية كلها، إذ تعمل في وتيرة واحدة، ولا مقدم ولا مؤخر فيها، في حين أصحاب الفيض، يقدمون العقل الأول كالسبب الذي يسبق الثاني، ثم الثالث، وهلم جرا. وحتى الفارابي أثناء استدلاله على وجود الله، سار في بحث الأسباب الطبيعية المتغيرة، فالعالم عنده يتكون من موجودات لها أسباب، وهذا السبب له سبب آخر، ولا يمكن أن تستمر سلسلة العلل والأسباب الفاعلة إلى ما لا نهاية؛ لذلك وجب وجود سبب فعال لا

مسبب له، خارج سلسلة الأسباب، وهو واجب الوجود، وهو الله،[٤٨] إذن هنا فقط، يتضح الشرح بين النظريتين الأولى الأرسطية، التي عهدنا لها باسم المشائية، والثانية الأفلاطونية المحدثة، التي عهدنا لها باسم المشرقية. لكن الغزالي في أول أمره حينما اختص بنقد السببية حدد أبا نصر الفارابي وابن سينا على غيرهما، وهؤلاء هم أئمة الفلسفة الأفلاطونية المحدثة. فابن سينا مثلا أصر على هذه السببية الأفلاطونية المحدثة التي مؤداها دائماً أنّ العقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحته، وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك وكماله، وهي النفس، وبطبيعة إمكان الوجود الخاصية له المندرجة فيما يعقله لذاته وجود جرمية الفلك الأعلى المندرجة في جملة ذات الفلك الأعلى بنوعه، وهو الأمر المشارك للقوة فيما يعقل الأول يلزم عنه عقل[٤٩]، وهكذا تسير طبيعة الفيوضات من الأول إلى العاشر، والملاحظ يجد أن الغزالي شدد تهفيته للفلاسفة الإسلاميين بسبب هشاشة بنائهم السببي في الموجودات، وعدّ فلسفتهم مناقضة للدين من جهة، ولما أقروه في قواعد المنطق والرياضيات من جهة؛ ولهذا خلص ابن رشد فيما بعد نقد الغزالي- الفلسفة من غرضها الذي أضل بها ابن سينا والفارابي. يقول في فصل المقال: «إن كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع- أعني من جهة ما هي مصنوعات- فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك[٥٠] ويقصد ابن رشد هنا أن الدين أو الشرع دعا إلى اعتبار الصانع أو الله تعالى من خلال النظر في الملكوت. وكلما كانت الرؤية أدق، كانت المعرفة بالصانع كذلك أتم أو كما سماه هو الصنعة، ويقصد بها النظر في الطبيعة واستنباط ما وراءها من عظمة الصانع، وهي نفسها طريقة أرسطو ومفادها الانتقال من الموجودات القريبة للوصول إلى أبعد الموجودات، وهي العلة الغائية الصورية التي تهب الصنعة. لكن

الغزالي يرفض التتابع الحتمي في الطبيعة، وهنا يقصد به الاقتران الضروري بين الأسباب والمسببات[٥١] الطبيعية في ذاتها، وليس الاقتران بين السبب الأول كما اصطلح عليه الفلاسفة والمسببات أو الموجودات.

و بالجملة يمكن استخلاص نقطة أخيرة حول نقد الغزالي للسببية المطلقة عند الفلاسفة، ومفادها أن الدين الإسلامي- كما تسلم الأشاعرة- لا ينكر الأسباب العقلية، بل ينكر الضرورة الإلزامية فيها، فليس من الضرورة الطبيعية في ذاتها، بل من إرادة الله تعالى. وهذا ما أردنا قوله فيما يخص تهفيت الغزالي لسببية الفلاسفة.

٢ ـ إبطال القول بإنكار البعث الجسماني:

إنّ النّفس شغلت حيزاً مهولاً في مباحث الفلسفة عموما والفلسفة المشائية خصوصا. ولعلنا لا نجانب الصواب إذا حددنا عناية ابن سينا لها بشكل أكبر من غيره، فالنفس عنده "هي كمال النوع من الأجسام الطبيعية، فتعين على ما يصدر عنه من الفعل الذي صدوره عنه بآلات فيه، فتكون النفس كمالا أولا لجسم طبيعي آلي، أو لجسم ذي حياة بالقوة[٥٢] و في اصطلاح الفلاسفة العام هي جوهر مفارق للمادة، أما نشاطها ووظائفها فأفعال ثابتة أو كمالات ثانية، بعبارة أخرى الكمال هو النفس، أما الكمال فهو الحياة[٥٣] إذن، بهذا تكون النفس ملازمة للجسم الطبيعي النباتي والحيواني والإنساني. أما فيما يخص الغزالي، فقد أنكر على الفلاسفة قولهم بعودتها إلى المعاد دون أجسادها التي كانت تحيا فيها.

لقد قال الفلاسفة: إنّ النفس تبقى بعد الموت بقاء سرمديا إما في لذة، لا يحيط الوصف بها لعظمها، وإما في ألم لا يحيط الوصف به لعظمه، ثم قد يكون ذلك الألم مخلدا، وقد ينمحي على طول الزمان[٥٤] أما ميزان اللذة والألم، فيكون محصلة طبيعة النفوس، إذ كلما كانت نقية كانت أميل إلى النعيم، وكلما كانت

ملطخة كانت أليق بالشقاء. ودليل الفلاسفة على روحانية النفس في المعاد هي تفضيلهم اللذائذ العقلية على الحسية، إذ لما كانت في الدنيا المعاشية كذلك، ستكون في الآخرة المعادية كذلك بالضرورة. وأما ما ورد في الشرع من الأمور الحسية، فالقصد به ضرب الأمثال لقصور الأفهام عن إدراك هذه اللذات، فمثل لهم ما يفهمون، ثم ذكر لهم أن تلك اللذات فوق ما وصف لهم، فهذا مذهبهم[٥٥] وهنا، أورد الغزالي مدار قولهم في النفس وروحانيتها في المعاد والاستدلال بالشرع على ذلك.

يردّ الغزالي عليهم بتأويل نص الدين من خلال أهوائهم وادعائهم معرفة ذلك بمجرد العقل[٥٦]، فليس هناك حجة ابلغ من حجة القرآن، وغيرها من الكتب السماوية التي أنبأت أن النفس لها خلود في دار المعاد. وفضلا عن الخلود، إما هي في نعيم أو في جحيم، إذ العقل عند الفلاسفة هو المدرك لهذا، وقد أنكر الغزالي عليهم ذلك.

فإنكار حشر الأجساد واللذات الجسمانية في الجنة والآلام الجسمانية في النار، هذا إنكار للجنة والنار كما وصفت في القرآن الكريم، فما هو المانع من تحقق اللذتين الروحانية والجسمية، وكذا الشقاوة[٥٧]، لكن للفلاسفة ما يبررون موقفهم، وهو أن للنفس درجات في مراتب الوجود، فللعالم نفس، ولكل سماء نفس، ثم للإنسان نفس، وللحيوان نفس، وللنبات نفس، وهذه النفوس تتفاعل فيما بينها، وأعلاها شرفا هي نفوس السماوات والعالم، وتتناقص درجة الشرف إلى أن تصل إلى النفس النباتية[٥٨]، وعليه تحكم هذه الدرجات مسار النفس الإنسانية في اعتقادهم قبل الموت وبعده، ولما كانت النفس من طبيعة ميتافيزيقية مجردة أثناء تعلقها بالعقل الفعال- واهب الصور- فهي خالدة بخلوده، وإلا فكيف تقبل من العلوم دون الجسد الذي هو من طبيعة أرضية فانية. والنفس من جوهر سماوي خالد.

و بالجملة، النفوس عند الفلاسفة مصيرها إما السعادة والخير الأعظم بسبب الكمال في ممارسة العلم العملي والنظري، وإما الشقاوة بسبب الجهل والفسق[٥٩]. وهنا، يتفق جمهور المشائين على خلود النفس روحيا بعد مفارقة الجسد، ويتفق- كما قلنا- الغزالي معهم أن النفس تخلد بعد فناء جسدها. لكن، ما ينكره هو دعواهم التي يقيمونها على العقل من جهة، وإنكارهم ما ورد في الشرع من جهة أخرى.

وفصل الفلاسفة أدلتهم في سرمدية النفس في الآتي:

- الأولى: أن يقال الإنسان عبارة عن البدن، والحياة التي تحلّ به هي عرض قائم به ـ كما ذهب إليه بعض المتكلمين ـ، وأمّا النفس التي هي قائمة بنفسها، ومدبرة للجسم، فلا وجود لها، ومع الموت تنعدم مع الجسد[٦٠] فهذه تربط النفس بإكمال الجسد، لكن، تنتهي وظيفتها بانتهاء وظيفته.

- الثانية: وإما أن يقال النفس موجودة، وتبقى بعد الموت، ولكن يرد البدن بجمع أجزائه بعينها.

- الثالثة: وإما أن يقال ترد النفس إلى البدن، سواء كان من تلك الأجزاء بعينها أو من غيرها، ويكون العائد ذلك الإنسان، من حيث أنّ النفس تلك النفس، فأما المادة فلا التفات إليها، إذ الإنسان ليس إنسانا بها، بل بالنفس[٦١].

فهذه هي أصناف آراء الفلاسفة في طريقة معاد النفس، وهذه الأقسام الثلاثة باطلة كلها في نظر الغزالي.

أما القسم الأول فظاهر البطلان، فالمعدوم لا يعقل عوده قطُّ، والعائد هو الموجود، أي عاد إلى حالة كانت له من قبل، أي إلى مثل تلك الحالة، فالعائد هو التراب إلى صفة الحياة[٦٢].

وعلى الرغم من ذلك، يصرح ابن سينا وغيره من المشّائين، بالمعاد الروحاني فقط للإنسان؛ لأنّ الأحاسيس وسائر الأمور العرضية مرهون ارتباطها بالبدن، وتفنى بفنائه ؛ ولذا فإنّ ما هو باق أزلي إنما هو تلك الصور الذهنية(٦٣)، فالنفس خالدة؛ لأنّها روح مجردة، والجسد فان؛ لأنّه من جوهر الأرض.

أما القسم الثاني، فهو مستقبح وباطل لاسيما في أهل الجنة وهم الذين خلقوا ناقصين في ابتداء الفطرة، فإعادتهم إلى ما كانوا عليه من الهزال عند الموت، في غاية النكال، هذا إن اقتصر على جمع الأجزاء الموجودة عند الموت(٦٤) فهذا تهفيت صريح لدعوى المعاد البدني كما كان في السابق. خاصة عندما بين لهم أن الإنسان في حياته- أيام القحط- يأكل إنسانا آخر، فيتعذر حشرهما جميعا؛ لأن مادة واحدة كانت بدنا للمأكول، وصارت بالغذاء بدنا للآكل، ولا يمكن رد نفسين إلى بدن واحد(٦٥). إنّ هذا الرد في غاية البيان لتهافت القائلين بالمعاد الجسماني، كما كان على حالته الأولى، وحتى ابن سينا يرفض أن تكون النفس معادة إلى الأبدان(٦٦) الأولى وعلى حالتها؛ لأنّ العقل يرفض هذا الزعم وحتى الشرع. وأمّا القسم الثالث، وهو رد النفس إلى بدن إنساني من أي مادة كانت، وأي تراب اتفق فهو محال؛ ذلك أنّ المواد القابلة للكون والفساد محصورة في مقعر فلك القمر، لا يمكن عليها مزيد، وهي متناهية، والأنفس المفارقة للأبدان غير متناهية، فلا تفي بها(٦٧)، فبان معه أنّ الأنفس مع هذه النظرية تشبه مذهب التناسخ، فإن رجع إلى إشغال النفس بعد خلاصها من البدن بتدبير بدن آخر غير البدن الأول. وهنا، توصل الغزالي إلى نقد مزاعمهم، ولم يترك لهم أي دليل يعللون به، فراح يفسر لهم تهافتهم تارة بالطب، وتارة أُخرى بالفيزياء، وتارة ثالثة بحجّة العقل، أو المنطق. ويكفي دعاويهم بالآية الكريمة، إذ يقول الله تعالى: ﴿**وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِم مِّنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾.

قد دلّت هذه الآية على المعاد الجسماني والروحاني معًا، وعلى البعث والنشور، سواء أكان إلى البدن الأول أو غيره، أو من مادة استوفت خلقها، فإنه هو بنفسه لا ببدنه، إذ تتبدل عليه أجزاء البدن، من الصغر إلى الكبر، بالهزل والسمن، والغذاء، وهذا مقدور الله تعالى[٦٨] إذن، وخلاصة لما جاء في تهفيت الغزالي لمزاعم الفلاسفة في النفس وخلودها، وهي أن الغزالي أنكر إدراكهم العقلي لذلك، وقال لهم لا مناص لكم بالعودة إلى النص. وتاليا، فإن المعاد يكون جسمانيا- روحانيا، وهذا لقدرة الله -تبارك وتعالى- اللامتناهية. وهذا ما أردنا أن نورده في مقالات الفلاسفة في مسألة المعاد الروحاني للنفس دون المعاد الجسماني.

وبعد تحليلنا هذا، الذي اختص بردود الغزالي على الفلاسفة في مسألتين إلهيتين هما قدم العالم، وعلم الله بالكليات دون الجزئيات، ومسألتين طبيعيتين هما السببية المطلقة، والمعاد الروحاني دون الجسماني، يتعيّن علينا إيجاز القول في النقاط الآتية:

فإنْ قال قائل: قد فصلتم مذاهب هؤلاء، أفتقطعون القول بتكفيرهم؟، ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم؟ يقول الغزالي: قلنا: لابد من تكفيرهم في ثلاث مسائل:

أ- مسألة قدم العالم وقولهم أن الجواهر كلها قديمة[٦٩]؛ لأنّ هذه المسألة لا تتطابق مع الدين الإسلامي في شيء، ثم تجعل العالم شريكا مع الله في الأزلية وتاليا الأبدية.

ب- مسألة أن الله لا يحيط علما بالجزئيات الحادثة من الأشخاص[٧٠]، وكذا تعد هذه المسألة نافية لعلم الله القديم، والشامل لكل صغيرة وكبيرة في العالم، سواء كان كلياً أو جزئياً.

ج- مسألة إنكار بعض الأجساد وحشرها: فهذه المسائل لا تلائم الإسلام بوجه، ومعتقدها يكذب الأنبياء، لهذا ليس معتقدهم لأحد من فرق

المسلمين[٧١]، وأمّا سائر المسائل فيتقاطعون تارة مع فرق الإسلام، وتارة أُخرى مع غيرهم؛ لذا فهم مبدعون فيها قياسا بأهل البدعة من فرق المسلمين.

و إلى هذا الحد، نكون قد حاولنا استيفاء ما كنا بصدده في فصل تهفيت الغزالي لمسائل الفلاسفة.

- رابعاً -
مآلات نقد الغزالي للفلسفة

١ ـ نقد المتقدمين للغزالي:

إن نقد الغزالي للفلسفة لم يمر بردا وسلاما على علماء الدين، وتالياً على الفلاسفة، بل أثار هذا النقد حملة فكرية عليه، وجعل إعادة النظر في صناعة الفلسفة أمرا واجبا؛ لهذا راح الفقهاء وأهل الحديث للإطلاع على هذه الصناعة، ونذكر منهم أمثال، ابن تيمية[٧٢] الذي انتقد أبا حامد بشدة مستنكرا عليه أقاويله، التي رد فيها على الفلاسفة حيناً، ثم أعاد لها الاعتبار في كتبه أحيانا أخرى، خاصة في مصنفه "معيار العلم" و" فيصل التفرقة بين الكفر والزندقة"، ويرى أنّها ليست تلائم منهج السلف بوجه، بل جلّ ما في مصنفات الغزالي من جنس كلام الفلاسفة، الذين أبطل دعاويهم؛ ولهذا فهو يحذر من الاغترار بكلام الغزالي، بسبب مكانته بين المسلمين[٧٣] ونجده في معرض آخر ينتقد الفخر الرازي في كتابه الرد على المنطقيين مع أن الرازي في صف الغزالي مع الأشاعرة يقول :" فالرازي لما ادعى ما ادعاه لزمه تناقض زائد على تناقض المنطقيين[٧٤]؛ وبهذا لم يترك ابن تيمية المجال للخوض في مسائل الدين بالعقل الفلسفي؛ لأنّ ذلك يؤدي إلى الزيغ عن جادة الصواب، ويعتبر علم الكلام الإسلامي والفلسفة مجرد بدع حادثة في الملة ما انزل الله من سلطان.



ورغم هذه الانتقادات الموجهة للغزالي من طرف المتقدمين، يبقى هؤلاء أيضا من اخص العلماء؛ وربما هذا يعود لاشتغالهم بعلوم لم يتخصص فيها الغزالي لاسيما فيما يتعلق بعلوم الحديث، إذ نجد معظم المعارضين لفكر الغزالي محدّثين وفقهاء وابن تيمية منهم، وبالإضافة إلى الفقهاء والمحدثين نجد الفيلسوف القرطبي ابن رشد هو الآخر شدد نقده وتهفيته لمزاعم الغزالي؛ كونها لا ترقى إلى مرتبة العقل البرهاني، فنجده يقول في تهافت التهافت فإنّ الغرض في هذا القول ان نبين مراتب الأقاويل المثبتة في التصديق والإقناع، وقصور أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان.

وبالنتيجة اتهم ابن رشد الغزالي بالعقلانية الكلامية الأشعرية التي لا طالما انبهر بها نظراؤه المتكلمون، وهي في الحقيقة قاصرة عن بلوغ مرتبة البرهان الفلسفي، وكذلك نجده يقول في الغزالي، " هذا قول مغالطي خبيث[٧٥]، فإنّه في كل مرة يرد على الغزالي بألفاظٍ مستنكرة، ويرى أن الفلاسفة هم الذين رفعوا الغزالي إلى تلك المنزلة، خاصة وقد أطلعوه على طرق الاستدلال والبرهان والجدال في علم المنطق، وبعدها ينكر الجميل ويعمد إلى تهفيت مسائلهم .

وبالجملة لما وجد الناس في الغزالي الحجة الدامغة للدفاع عن الدين منطقيا، سيجدونه أكثر متفرغ من دراسة المشائية ونتيجة لذلك سيظل المتكلم الأشعري الأصيل.

٢ ـ القيمة المعرفية لنقد الغزالي للفلسفة :

إن نقد الغزالي للفلسفة، هو في الآن في نفسه فلسفة، وتسمى في عصرنا الحاضر، بالفلسفة النقدية، وبقدر ما تكون هذه الفلسفة النوعية في أية معرفة، تكون أدق وأوثق والعكس بالعكس.

تعد خاصية التفلسف من شيم الذات المتفلسفة وليست ملحقة بموضوع

البحث، لهذا معظم الدارسين لفكر الغزالي هم مؤرخون له ولإنتاجه أكثر مما هم معتبرون الغزالي ذاتاً متفلسفة(٧٦) وناقدة، فالغزالي في عصره كسّر في أذهان قومه رابطة التقليد وأبدع روح البحث عن اليقين مهما كانت مصادره، هذا وعمد إلى مقاومة الغلو في التكفير، خاصة عندما قال في المنقذ علمت يقيناً انّه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يجاوز أعلامهم فيه إلى أن يقول ووجدت هذا قليلا في زماننا(٧٧)، فهو يدعو آنئذٍ إلى دراسة الأقاويل أو النصوص دون النظر في أصولها وأصحابها، ثمّ الأخذ بالرأي وقيمته وليس قياسه على شهرة صاحبه، وكم نقل حكمة الإمام علي (كرم الله وجهه) وكرّرها التي قال فيها: لا تعرف الحق بالرجال، بل اعرف الحق تعرف أهله(٧٨).

وبالجملة لقد كون الغزالي لنفسه مكانة ظلت تشهد قديماً وحديثاً، ولولا نقده للفلسفة لما أثمر لنا نقد النقد أو تهفيت التهفيت الذي أتى به ابن رشد، ثم تاليا حيرة الناس في أتباع الغزالي، أو أتباع ابن رشد أو المقارنة بينهما، وعليه وفي كلمة لقد أفاد الغزالي الفلسفة في نقده لها، وليس كما خدمها الشراح المشّائيين .

ومن نافلة القول أنّ الغزالي وبالنظر إلى عنوانات كتبه في صناعة الفلسفة، هو بصدد تهفيت الرجال القائلين بتلك المسائل، فعنون مرة مقاصد الفلاسفة وأخرى تهافت الفلاسفة، وهنا يمكن الرد على القائلين باعتراض الغزالي على الفلسفة بشكل كلي ،ويظهر ذلك في تمحيصه للمسائل المنطقية والطبيعية وقبول أكثرها؛ لأنها ليست تناقض ما أتى به الدين من جهة، وتوافق العلم التجريبي من جهة أخرى، بل لقد دعا الشرع إلى الإفادة من الأمم الأخرى؛ لأنّ الحكمة ضالة المؤمن، وكان الغزالي بذلك أكثر الناس توفيقاً بين الدين والفلسفة، وبين الإيمان والعقل، لا بالمعنى المشائي، بل بالمعنى الإسلامي الحقيقي، وكان يحاول دائما الانتقال من العقل إلى العقيدة(٧٩) وبهذا صنع الغزالي منهجا نقديًا لكل من يرغب الخوض في مسائل المعرفة الإنسانية أنّى كانت.

خاتمة

بعد فراغنا من معالجة إشكالية البحث، واستخلصنا أنها ليست تكفيها هذه السطور، لابد ـ تالياً ـ من تجميع أهم النتائج الفلسفية المستثمرة أثناء اشتغالنا بتحليل الموضوع، ونرى أن هذه النتائج يمكن تقسيمها إلى :منطقية أو آلية، وأخرى معرفية أو فلسفية.

- النتائج المنطقية: مما تقدّم يمكن القول:

- أن أبا حامد الغزالي درس المنطق كما درسه مشائيو المشرق، لاسيما الفارابي وابن سينا، ووجد فيه ضالته، خاصة وأنه أداة تلزم كل دارس للفلسفة، وبمعرفته بدقة، استنتج الغزالي وسيلية المنطق لكل العلوم خاصة العقلية منها .

- لما استخلص الغزالي أن المنطق آلة لكل العلوم، ردّ في ذلك على من يجعلونه جزءا لا يتجزأ من الفلسفة، خاصة وقد ساد رأي الفقهاء والمحدثين آنئذٍ.

- المنطق بهذا رفع منزلة الفلسفة إلى حد اعتقاد الفلاسفة أنهم أهل البرهان واليقين، ولا شك في مسائلهم؛ كونها مبنية على أركان المنطق .

أما النتائج الفلسفية فيمكن أن نستخلص الآتي:

- أنّ الفلسفة في الحضارة الإسلامية رفعت من مكانة العلوم النظرية، وأثمرت مناهج جديدة، وخلقت جوّا من خطاب المناظرة، ومثال الغزالي في محاورة نظرائه الفلاسفة، كان آية ذلك .

-كما كانت دراسة الغزالي للفلسفة دراسة لغاية أخرى، وليس لغاية الفلسفة ذاتها مثلما درسها الفلاسفة المشّائيون، لهذا يظهر الغزالي في مصنفه "مقاصد الفلاسفة" فيلسوفا فذا، ثم يبدو في صورته الدفاعية عن الدين كأشعري أصيل وذلك في كتابه "تهافت الفلاسفة".

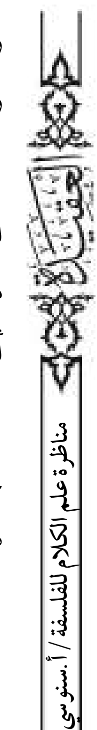
وقد قسم الغزالي ظنون دارسي الفلسفة ومناظري الفلاسفة إلى صنفين :

- صنف دخل الفلسفة من باب المنطق والرياضيات: وهي بالجملة أدق العلوم من حيث المنطلقات والنتائج، ثم ظن هؤلاء أن كل مباحث الفلسفة دقيقة ويقينية قياسا عليها .

وفي هذا المضمار، نود أن نبين أنّ الموضوع مازال يتطلب مزيدا من المجهود، خاصة وأن مشكلة الفلسفة الإسلامية المشائية ما زالت تشهد الاختلاف حول نصوصها ومصادرها، هذا ويعتقد البعض أن هذه الفلسفة هي مجرد أفكار يونانية منقولة إلى الأحرف العربية؛ وعليه نرى شبه إبعاد لها من الساحة الفكرية، وبالخصوص منظور المستشرقين، مع أن فلاسفة الإسلام لهم حضور أيام حضورهم، ولهم حضور بعد غيابهم .

أما الغزالي فقد سعى لخلق منهج جديد وهو الشك النقدي - إن صح هذا الاصطلاح- الذي يقوم على دراسة العلوم بحكمة موضوعية، دون النظر إلى مصادرها أو خلفية أصحابها، ثم وبعد إشباعها بالبحث، إلى درجة تجاوز أعْلم أصحابها، يعمد الدارس بعد ذلك للحكم .

- وصنف آخر دخل الفلسفة من باب الإلهيات (الميتافيزيقا)، ورآها مجرد تخمينات لا أساس لها من الصحة، فظن أن باقي مباحثها من طبيعيات ومنطقيات، هي الأخرى ترهات قياسا على الميتافيزيقا، التي سماها أرسطو الفلسفة الأولى .



* هوامش البحث *

(١) الغزالي: مقاصد الفلاسفة، تح وتق: محمود بيجو، مطبعة الصباح، ط١، دمشق، ٢٠٠٠، ص١٢.

(٢) الغزالي: تهافت الفلاسفة، تقديم: صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠٠٤، ص ٤٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٤) علي محمد الصلابي:الإمام الغزالي، المكتبة العصرية، ط١، بيروت، ص ٢٣.

(٥) غلام حسين إبراهيم: المنطق والمعرفة عند الغزالي، دار الهادي، ط ١، بيروت، ٢٠٠٤، ص ٣٠٨.

(٦) علي محمد الصلابي:مرجع سابق، ص ٤٥.

(٧) الغزالي: مقاصد الفلاسفة، مصدر سابق: ص ٦١.

(٨) أرسطو طاليس: الطبيعة، ج٢، تر: إسحاق بن حنين، شروح: ابن عدي ومتى بن يونس، تح: عبد الرحمن بدوي، المكتبة العربية، مصر، ص ٨٠١.

(٩) الفارابي أبو نصر: آراء أهل المدينة الفاضلة، تق وتع: ألبير نصري نادر، دار المشرق، ط٢، بيروت، ٢٠٠٠، ص ٥٥.

(١٠) الغزالي: تهافت الفلاسفة، مصدر سابق، ص ٥٣.

(١١) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، ط٢، الاسكندرية، ١٩٩٢، ص ٣٥٩.

* سورة يس: الآية ٨٢.

(١٢) الغزالي: تهافت الفلاسفة، مصدر سابق، ص ٥٩.

(١٣) بيار موريس دوهيم: مصادر الفلسفة العربية، تر: أبو يعرب المرزوقي، دار الفكر، ط٢، دمشق، ٢٠٠٩،ص ١٦٣.

(١٤) الفارابي: الجمع بين رأيي الحكيمين، تح وتق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، ط٢، بيروت، ١٩٨٦.

(١٥) الغزالي: تهافت الفلاسفة، مصدر السابق، ص ٦٠.

(١٦) زينب عفيفي: الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠٠٢، ص ١٥٤.

(١٧) الغزالي: تهافت الفلاسفة، مصدر سابق، ص ٦١.

(١٨) زينب عفيفي، مرجع سابق، ص ١٥٥.

(١٩) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات، مراجعة: إبراهيم مدكور، تح:الأب قنواتي، سعيد زايد، مكتبة سماحة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، ٢٠١٢،ص٤.
(٢٠) بيار دوهيم: المرجع السابق، ص ١٨٩.
(٢١) ابن سينا: الشفاء ـ الإلهيات، المصدر السابق: ص ٤٠٧.
(٢٢) الفارابي: تحصيل السعادة، تق وشر: علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، ط ١، بيروت، ١٩٩٥، ص ٤٥.
(٢٣) الغزالي: تهافت الفلاسفة، المصدر السابق، ص ص ٦٣- ٦٤.
(٢٤) الغزالي: تهافت الفلاسفة، المصدر السابق، ص ٦٤.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ٦٤.
(٢٦) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تق: حسين اتاي، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، ص ٢٥٤.
(٢٧) زينب عفيفي: المرجع السابق، ص ١٥٦.
(٢٨) الغزالي: تهافت الفلاسفة، المصدر السابق، ص ٧٣.
(٢٩) الغزالي: المنقذ من الضلال، تح: سعد كريم الفقي، دار ابن خلدون، الاسكندرية، ص ١٦.
(٣٠) محمد علي أبو ريان: المرجع السابق، ص ٣٦٢.
(٣١)ابن سينا: عيون الحكمة، تح وتق: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، ط ٢، بيروت، ١٩٨٠، ص٥٨.
(٣٢) آرثور سعد ييف: ابن سينا، تعريب: توفيق سلوم، دار الفارابي، ط٢، بيروت، ٢٠٠١، ص ٢١١.
(٣٣) الغزالي: تهافت الفلاسفة، المصدر السابق، ص ١٤٩.
(٣٤) محمد جلال شرف: الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي،دار النّهضة العربية، بيروت،د.ط،١٩٨٠،ص٤١٩.
(٣٥) محمد علي أبو ريان: المرجع السابق، ص ٢٤٦.
(٣٦) الغزالي: تهافت الفلاسفة، المصدر السابق، ص ١٥٣.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٥٣.
(٣٨) بيار دوهيم: مرجع سابق، ص ٢٥٣.
(٣٩) الغزالي: تهافت الفلاسفة، المصدر السابق، ص ص ١٥٤-١٥٥.
(٤٠) أبو يعرب المرزوقي: مفهوم السببية عند الغزالي، دار بوسلامة للطباعة والنشر، ط١، تونس، ١٩٧٨، ص٢٨.
(٤١) الغزالي: تهافت الفلاسفة، مصدر سابق، ص ١٧٦.

(٤٢) كامل حمود: تاريخ الفلسفة العربية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩١، ص ١٩٦.

(٤٣) محمد عبد الله الشرقاوي: الأسباب والمسببات، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩٧، ص ١٦٣.

(٤٤) الغزالي: تهافت الفلاسفة، مصدر سابق، ص ١٧٨.

(٤٥) بيار دوهيم:مرجع سابق، ص ٤٢.

(٤٦) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية، ط٢، بيروت، ٢٠٠٥، ص ١٧٥.

(٤٧) زينب عفيفي: المرجع السابق، ص ٢٦٣.

(٤٨) الشهرستاني: الملل والنحل، تق: صدقي جميل العطار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٨، ص ٣٥٣.

(٤٩) ابن رشد: فصل المقال، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٩٨٢، ص ١٣.

(٥٠) كامل حمود: المرجع السابق، ص ١٩٧.

(٥١) ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، تح ودرا: أحمد فؤاد الأهواني، دار بيبليون، باريس، ٢٠٠٧، ص ٥٦.

(٥٢) فتح الله خليف: ابن سينا ومذهبه في النفس، دار الأحد، بيروت.1974، ص٦٤.

(٥٣) الغزالي: تهافت الفلاسفة، مصدر سابق، ص ٢١٠.

(٥٤) المصدر نفسه: ص ٢١٤.

(٥٥) المصدر نفسه: ص ٢١٤.

(٥٦) المصدر نفسه: ص ٢١٥.

(٥٧) محمد علي أبو ريان: مرجع سابق، ص ٢٥١.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.

(٥٩) الغزالي: تهافت الفلاسفة، مصدر سابق، ص ٢١٦.

(٦٠) المصدر نفسه: ص٢١٦.

(٦١) المصدر نفسه: ص ٢١٧.

(٦٢) آرثور سعدييف: ابن سينا، مرجع سابق، ص ١٦٥.

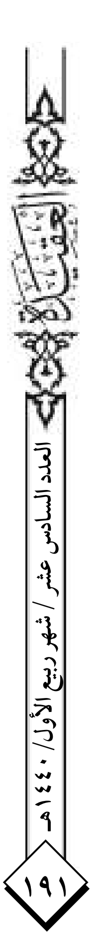
(٦٣) الغزالي: تهافت الفلاسفة، المصدر السابق، ص ٢١٨.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٢١٨.

(٦٥) آرثور سعدييف: ابن سينا، المرجع السابق، ص ١٦٧.

(٦٦) الغزالي: تهافت الفلاسفة، المصدر السابق، ص ٢١٨.

* سورة آل عمران: الآيتان (١٦٩-١٧٠).



(٦٧) الغزالي: تهافت الفلاسفة، المصدر السابق، ص ٢١٩.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

* فقيه حنبلي. ولد سنة (٦٦١هـ). اشغل بالرد على المبتدعة. من كتبه: الرد على المنطقيين، نقض المنطق (٧٢٦هـ). (انظر ترجمة المصنف في كتاب النبوات لمحمد بن رياض الأحمد السلفي الأثري ص ١٥).

(٧١) يوسف القرضاوي: الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه،مؤسسة الرسالة،بيروت،ط٤، ١٩٩٤،ص١٢٦.

(٧٢) ابن تيمية: الرّد على المنطقيين، تقديم: رفيق العجم،دار الفكر اللبناني،بيروت، ط١،١٩٩٣،ص ١٣٨.

(٧٣) ابن رشد: تهافت التهافت، تق: صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠٠٣، ص ٤٣.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٧٥) بيار موريس دوهيم: مرجع سابق،ص ٢٤٦.

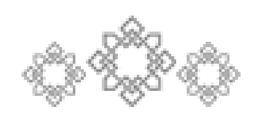
(٧٦) نور الدين السافي: نقد العقل، منزلة العقل النظري والعقل العملي في فلسفة الغزالي، مكتبة علاء الدين، ط١، صفاقس، ٢٠٠٣، ص ص ٢٧ـ ٢٨.

(٧٧) الغزالي: المنقذ من الضّلال، مصدر سابق،ص١٤.

(٧٨) يوسف القرضاوي: مرجع سابق، ص ٦٤.

(٧٩) محمد جلال شرف: مرجع سابق، ص ٤١٠.

الباحث: الأستاذ سنوسي سامي، حاصل على شهادة اللسانس في الفلسفة، ثم شهادة الماستر تخصص الفلسفة الإسلامية، وأنا الآن في طور تحضير شهادة دكتوراه في الفكر الإسلامي بأطروحة عنوانها الفلسفة الكلامية عند عبد الكريم سروش، فأتمنى أن تقبلوا إسهامنا هذا في إحياء وتطوير الفكر الإسلامي، أما العنوان :جامعة الجزائر ـ٢ـ شارع جمال الدين الأفغاني، أو بريد لمسيل (٠٥٠٤٤)، دائرة راس العيون ــ ولاية باتنة، دولة الجزائر.





تعريف المهدوية للحضارات الأخرى

بقلم: مجتبى السادة

إننا نعيش فترة أيام حاسمة في تاريخ البشرية الفكري، بما تنطوي عليه من تحولات ثقافية ومخاضات فكرية كبرى من قبيل صراع الحضارات أو حوار الحضارات أو تكامل الحضارات أو.... وانطلاقاً من القرآن الكريم الذي أسس لمبدأ (تعارف الحضارات) بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ الله أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[1] .. فالأمم والشعوب والحضارات[2] مهما تنوعت وتوزعت على مساحات الأرض إلا أنها مطالبة بالتعارف، وهذا ما يريده سبحانه وتعالى للإنسانية، وهو مستوى رفيع وراقٍ من العلاقات، وهذا يستتبع معه الانفتاح والتواصل والحوار، الذي من أبعاده أن تتعرف كل أمّة وكل حضارة على أفكار وثقافات وعقائد الأمم والحضارات الأخرى، ومن هذه الأمور المتفق عليها والمشتركة فكرة المخلص الموعود، مما يتطلب منا مهمة ومسؤولية تعريف وإيضاح حقيقة المهدوية للأمم والشعوب الأخرى.

تعريف المهدوية للآخر ضرورة حضارية:

التطلع إلى قراءة العقيدة المهدوية من منحى عقلي وعلى ضوء فلسفة التاريخ،

يتطلب منا أن ندرسها برؤية حضارية باعتبارها قيمة إنسانية عليا ومسألة مصيرية متعلقة بمستقبل البشرية، كثيرون بحثوا القضية المهدوية من ناحية النصوص والروايات، وكثيرون دخلوا في مسائل كلامية ومناظرات بهذا الخصوص، غير أن الدراسات الفكرية التي تبحث هذه المسألة برؤية حضارية قليلة جداً، ولا نبالغ إن قلنا: ابتعادنا عن دراسة المهدوية من منظار حضاري، يوقعنا في نزاعات كلامية وطائفية هي بعيدة كل البعد عن مقاصد الشريعة الإسلامية وأهداف الاطروحة المهدوية.

إذا تأملنا في مفهوم[٣] أو مصطلح (تعريف المهدوية للآخر)[٤] أو الحضارات المختلفة، يمكننا أن نكتشف قيمته الفكرية والعملية وأهميته الحضارية، بوساطة الآتي:



١) الخروج من الإطار الضيق للقضية المهدوية، ونحن الذي حصرناها كأنها مسألة مذهبية خاصة باتباع أهل البيت عليهم السلام فقط، وإن توسعت فتحصر كعقيدة إسلامية تهم المسلمين وحدهم، وهذه تورث السجال الطائفي .. مما يحتاج إلى أن ننظر لها بمنظار أوسع وأشمل وأعمق وننطلق من أرضية إن المهدوية لكل البشرية وليست لدين أو مذهب أو شعب معين.

٢) تجاوز إشكالية تأطيرها في الجانب العقدي فقط، كأصل من اصول الدين ومن مبدأ الإمامة، ونقتصر بالنظر لها على هذا الأساس .. وهذه الإشكالية تضيق عملية الفهم للمهدوية وفهم المبادئ والقيم المرتبطة بها كالعدالة والعالمية وتطور العلم و ....، مما يجعل رؤيتنا قاصرة على الاستفادة فكرياً وحضارياً وعلمياً من خصائصها ومميزاتها العديدة.

٣) فكرة ومبدأ المخلص الموعود موجودة عند كل الأمم والشعوب والأديان، ولكن عندما لا يوجد تعارف بين الحضارات بخصوص هذه الفكرة،

فإنّ هذا الانقطاع عن تكوين المعرفة وسيادة الجهل بالمهدوية لدى الآخر، سيولد نوعاً من سوء الفهم، ويخلق مشكلات فكرية وثقافية مع الحضارات الأخرى إنطلاقاً من مبدأ ومفهوم صراع الحضارات.

ولا شك في أن مفهوم أو مصطلح (تعريف المهدوية للحضارات الأخرى) عند بلورته وطرحه على أرض الواقع منظومة معرفية متكاملة، سيتيح للأمم والشعوب المختلفة التعرف على واقع وحقيقة المخلص الإسلامي (الاطروحة المهدوية الإمامية) بمنظور شامل ومتكامل ومتزن، وبناءً على القواسم المشتركة لمبدأ وفكرة المخلص عند الحضارات، وسواء نظرنا إلى اصل الفكرة برؤى دينية أو بنظرة فلسفية، فالمهم أن نرسخ حقيقة أنّ نهاية العالم تقترن مع نشر التوحيد وتحقيق العدالة وسعادة البشرية، وهذه هي الرسالة التي نود إيصالها للآخر عند الحديث عن المهدوية.

من هنا نأمل أن يكون هذا البحث دافعاً لدراسة المفاهيم المهدوية برؤية فكرية حضارية تتعالى على النظرات الثقافية الضيقة، وتفتح مجال التفكير في الثقافة المهدوية بمنهج ومنظور معرفي حضاري يتطابق مع أهداف وغايات الإمامة الخاتمة .. إذاً حاجتنا إلى رؤية حضارية في قراءتنا للمهدوية هو للخروج من أسر الماضي وضيقه إلى أفق المستقبل ورحابته، وما تقديم وتعريف وإيضاح حقائق المهدوية للأمم والحضارات المختلفة إلا جانب واحد من هذه الرؤية الحضارية، وقبل ذلك نطمح لبناء المنظومة الفكرية التعريفية للمهدوية على قاعدة القواسم المشتركة لمفهوم (المخلص)، وبما يخدم الإنسانية ويحقق بعض الأهداف المهدوية.

وعلينا أن نعلم أيضاً أن الإيمان بالإمامة الخاتمة (المهدوية) ومعرفة مكانتها وخصائصها الفريدة، يزيد قيمة تعريف الناس بحقيقتها وأهمّيته وإحاطة الناس بحقيقتها، فنقل (منظومة البناء المعرفي[٥] للأطروحة المهدوية الإمامية) للآخرين وإيضاحها لهم، له دور هام وأثر عميق وشفاف لدى الشعوب الأخرى،

ولاسيما أهدافها العظمى ومقاصدها الحضارية، إضافة لدورها الوثيق في النظرة التفاؤلية والإيجابية للمستقبل ونهاية العالم، فضلاً عن دورها النفسي الكبير والهام عند المستضعفين والمحرومين من هذه الشعوب.

يجب إدراك أنّ المهدوية تمتلك المقومات الضرورية في تقديم ذاتها للآخرين بنجاح، فلم يعد ممكناً لكثير من المفكرين الغربيين تصور خيارات اخرى لمستقبل البشرية سوى الصورة (القريبة والمشابهة) للحضارة المهدوية .. وبسهولة يدرك من لديه الحد الأدنى من الاطلاع والمعرفة على أفكار وثقافة الشعوب الغربية وأطروحات فلاسفتهم، والمستوى الذي وصل اليه وضعهم النفسي، سبب شغفهم التام لفكرة (المخلص)، فالحاضر غالباً ما ينساق وراء رؤية المستقبل.



وفي هذا السياق هناك حاجة ملحة وأهمية خاصة لتعريف الآخرين بمبدأ الإمامة الخاتمة (المهدوية) والمستقبل المشرق للإنسانية الذي سيتحقق على يديها، فهذا من أهم الأولويات الفكرية الحالية، وأحد مجالات الدراسات الاستراتيجية والمستقبلية المطروحة على طاولة البحث التي تهتم بها مراكز البحوث العالمية، فضلاً على ان كل الديانات السماوية والفلسفات البشرية بشرت بالمخلص، وهذه الفكرة أمر مشترك بين الأمم والحضارات المختلفة، وتعدُّ رمزاً لنشر العدل والسلام.

في هذا البحث نحاول تلمس معالم طريق التعريف الفكري، فعملية إحاطة الآخر (غير المسلم) بمفهوم المهدوية ليست عملية عفوية وعابرة يمكن أن تتحقق ببساطة ومن دون بصيرة وهداية، فلابدّ من أن نعي بوضوح مواقع أقدامنا في ساحة بناء المنظومة الفكرية التعريفية والعمل الميداني الإيضاحي حتى تفلح جهودنا وتتحقق تطلعاتنا .. وقبل ذلك تحمل مسؤولية نشر العدالة على وجه البسيطة كلها وهداية البشرية جمعاء إلى الطريق السوي، وأن تتحول الاهداف المهدوية الكبرى إلى حاجة نفسية عميقة وهدف حضاري واضح عند المؤمنين

المنتظرين، فنحث الخطى بثبات في طريق عمارة الأرض وبناء حضارة آل محمدصلى الله عليه وآله المنشودة.

التعريف المطلوب:

لا نقصد بالتعريف أن يقتصر على: [تقديم معلومات كافية وشاملة عن المهدوية للأمم والشعوب المختلفة، والكشف لهم عن حقيقتها وخصائصها ومميزاتها، وإيضاح أهدافها والنتائج التي ستتحقق على يديها] .. فإنّ هذا تعريف شكلي وهو مقبول نوعاً ما، إما من حيث المضمون والأساس فإنّ التعريف المطلوب هو: [القدرة على إدخال مفهوم المهدوية (بما تحتويه من قيم ومبادئ إنسانية) إلى المنظومة الفكرية للحضارات الأخرى، وترسيخ الفكرة لدى الرأي العام، بحيث يصبح هذا المفهوم من الأسس الثقافية الثابتة والبديهة عندهم].

فالتعريف الذي نطمح إليه لا يولد بكتابة مقالة أو بحث حول المخلص أو المنقذ الموعود أو الإمام المهدي عليه السلام؛ لأنّ هذا لا يحقق الشرط الأساس من التعريف، فقد نكتب مئات المقالات حول (المهدوية) من وجهة نظرنا وندعمها بالأدلة الإسلامية، ونترجمها بلغاتٍ متعدّدة مختلفة وننشرها هنا وهناك، ويعدّ ذلك مهم بنفسه، ولكنه غير كافٍ ولا يحقق ما نهدف إليه؛ لأنّه يعكس تفكيرنا ومعتقدنا الذي لا يؤمن به الآخرون .. فيجب أن نتجاوز الحدود السطحية (للتعريف) إلى ما هو أعمق من ذلك، بحيث يكون للمهدوية حضور وفاعلية استثنائية في رسم الرؤى الأساسية للحضارة الإنسانية ومستقبلها.

الهدف والرؤية من التعريف:

إنّ الانفتاح الواعي على الأبعاد الفكرية للانتظار، ومعرفة الأهداف الكبرى للمهدوية ومتطلبات المسيرة التمهيدية وأولويات المرحلة المعاصرة، كل

ذلك يدفعنا لامتلاك منهج فكري وعملي يتناغم مع تحقيق ممهدات وشرائط اليوم الموعود .. ومن هذا المنهج تنبعث ركيزة تعريف المهدوية للحضارات الأخرى، فتتجلى لنا بوضوح بعض الأهداف والرؤى من وراء ذلك:

١) إن الهدف الاساسي للمهدوية هو نشر التوحيد والعدل في كافة العالم، وكذلك التغيير الشامل لأنظمة الظلم والجور في كل أقطاب الأرض المعمورة، وفي سياق تحقيق هذا الهدف الكبير وجب علينا نقل الأطروحة المهدوية بحقيقتها للأمم الأخرى، وإيصال رسالتها وأهدافها، وتوضيح ضرورتها الحضارية وفوائدها للناس جميعاً .. لكي يتسنى لهذه الشعوب العارفة والمطلعة على حقيقة المهدوية أن تعيش حالة الانشداد الفطري للمخلص الموعود، وأن تؤمن به حين ظهوره فتُؤيِّده وتُؤازِره.

٢) إن إيمان الشعوب المختلفة بالمهدوية ومشروعها العالمي وأهدافها الربانية من أبرز مظاهر التمهيد للظهور، فبقدر ما ينتشر نطاق معرفته، وتتنوع أطياف المؤمنين به، وتتوسع قاعدته الشعبية في كل الأمم والحضارات، ويزداد عدد الأتباع والمريدين، بقدر ما نكون قطعنا شوطاً عملياً للتوطيد الفعلي لليوم الموعود، ونكسب رصيداً جماهيرياً للإمام عليه السلام حين خروجه.

٣) شَرائط الظهور ذات أبعاد ومقدمات استراتيجية هامة يتحتم توافرها في بداية نشوء حركة (الفتح المهدوي العالمي)؛ ليكون الظهور ناجز الوعد، ومن أبرز هذه الشروط ومقومات النجاح، هو يأس شعوب العالم من الأنظمة والقوانين الوضعية التي لم تحقق طموحها وفشل الحلول التي طرحتها .. فعندما تتعرف هذه الشعوب على الاطروحة المهدوية بأهدافها وأساليبها ونتائجها، يجعل أملهم ينحصر في نهضته وحضارته، مما يهيئ أفضل الأرضيات لتقبل اليوم الموعود وتعليماته.

٤) إن رؤية واضحة للأهداف المهدوية والتغيير الجذري والشامل الذي



سيحققه الإمام عليه السلام في مسار تاريخ البشرية، تحتاج إلى بصيرة ثاقبة ونظرة مستقبلية لتطور المجتمع البشري، وقبل ذلك تهيئة الظروف العالمية المناسبة وعلى كافة الصعد ومنها الناحية الفكرية والثقافية للأمم والشعوب المختلفة لتقبل نهضته، مما يضمن ويؤكد نجاح حضارة آل محمد صلى الله عليه وآله وتحقيق أهدافها المنشودة.

٥) من مظاهر الارتباط الحقيقي بالإمام المهدي (عج) الاقتداء به واتخاذه أسوة ونموذجاً يحتذى به، فأهداف الإمام عليه السلام عظيمة وغاياته كبيرة، مما يستوجب لبلوغ هذه الأهداف بذل جهود بحجمها، ولا شك فأن قيام دولة العدل الإلهي وبسط هيمنتها على العالم أجمع، وإيصال البشرية الى ذروة تطورها وكمالها يحتاج إلى جهودٍ لا حد لها وبرؤية حضارية .. ومن أبجديات هذه الجهود وأبسطها تعريف شعوب العالم بهوية المخلص الموعود واطروحته وحقائق عن نهضته، وذلك للمشاركة والتمهيد؛ لتحقيق أهدافه عليه السلام .

٦) الواقع العالمي الراهن لا يخلو من وجود حركات تآمرية خبيثة ضد المهدوية، تتخذ تارة طابعاً سياسياً وتارةً أُخرى طابعاً فكرياً، وتعمل للقضاء عليها في وجدان الأمة الإسلامية، وتحاول تحجيمها في إطار مذهبي خاص وعدّها من العقائد الخرافية .. ويقف وراءها مخابرات دولية معادية للإسلام وللمخلص الموعود، وتطمح إلى تفريغ المهدوية من محتواها الحقيقي، وتشويه مكانتها عند المؤمنين بها، فتتضاءل حالة الاستعداد ويفتر حماس الشعوب والجماهير لها، وهكذا تموت فاعلية ثقافتها وقتل روحيتها الإيجابية والتفاؤلية في المجتمعات .. وعلى العكس من ذلك فإن تحمل مسؤوليتنا الحضارية ونشر الحقائق الأصيلة عن المهدوية وتعريف الآخرين بها وترويج المنظومة المعرفية بخصوصها على الأمم والحضارات، سيصيب مآرب الأعداء في مقتل، فتتحصن الشعوب المطلعة على حقيقتها، وتنشأ ثقافة لدى الرأي العام العالمي بعدم الاصطفاف مع اعدائها، وقد يكونوا من أشد المناهضين لمؤامراتهم الخبيثة.

٧) لو استطعنا أن نوصل (حقيقة المهدوية الأصلية) إلى نخبة الشعوب ومثقفيها برؤية تناسب عقليتهم وبلغتهم؛ ليدرسوها ويتأملوا فيها؛ لأدينا جانباً وقسطاً من المسؤولية الملقاة على عاتقنا في تعريف الأمم والشعوب بآخر أنوار آل محمد صلى الله عليه وآله الذي به تتحقق سعادة البشرية جمعاء.

المرتكزات الأساسية للتعريف بالمهدوية:

تتأثر الأمم والشعوب سلوكياً وذهنياً بفكرة المخلص وذلك لعدد من العوامل، ويكون تاثيرها الثقافي والفكري متفاوتاً بناءً على اختلاف درجات وعيهم الديني والفلسفي، ومستوى حماسهم النفسي الذي تقرّره ظروف واقعهم المعاش .. ومن هذه العوامل والمرتكزات التي يمكننا عدّها قاعدة رئيسية للانطلاق منها في تعريف المهدوية للحضارات المختلفة الآتي:



أولاً: الحاجة الفطرية للمخلص:

منذ فجر التاريخ وفكرة المنقذ والمخلص الموعود أصبحت كحاجة نفسية واجتماعية، وتتناسب وتتطابق مع طبيعة وفطرة الإنسان، وقد غذى التراث الديني بشتى انواعه هذه الفكرة ونماها .. إن حتمية ظهور المخلص في الفكر الإنساني عموماً يجسد حاجة فطرية، وتزداد هذه الحاجة إلحاحاً كلما زاد الظلم والجور واستشرى الفساد، مما يكشف عن وجود أسس متينة قوية تستند إليها، وتعبر عن تطلع البشرية المستمر للكمال والفضيلة.

ومما لا شك فيه أنّ الفكرة قد رسخت في العقل البشري والنفس الإنسانية على مدى التاريخ الطويل، وما الدعوة إلى (المدينة الفاضلة) كما عبر عنها الفلاسفة قديماً وحديثاً، إلا صدى للإحساس الغريزي المتأصل لهذه الفكرة في عمق النفس البشرية .. فالبشرية اليوم مهيأة لانتظار المخلص الموعود مهما

اختلفت الأسماء والعناوين؛ ولذا فالإلهام والإحساس والحاجة إلى المخلص (المهدوية) أمر مشترك بين البشر، ولا يختص بقوم أو جماعة، بل يمكن مشاهدة صور هذه الحاجة وانتظارها تتنوع وتختلف عند الأمم والحضارات، وتتفاوت حسب الظروف والواقع النفسي.

ثانياً: جميع الديانات السماوية بشرت بالمخلص:

بدأت الفكرة منذ فجر الإنسان، واستمرت في أفق الإنسانية في كل مراحل التاريخ، فالمسألة من المواضيع البارزة في المسيرة البشرية واهتماماتها المتصلة بالعدل، ولا شك أن الإيمان بحتمية ظهور المخلص من الأمور المتفق عليها عند جميع الأديان السماوية والمذاهب الوضعية، وأن هذه الفكرة ماثلة باطراد في التراث الديني الإنساني، وهي قاسم مشترك بين كل الحضارات، كون فكرة المنجي حاجة إنسانية فطرية .. فجميع الأمم والشعوب تأمل بمجيء يوم تتخلص فيه الإنسانية من الظلم والفساد والاستبداد ويحل فيها العدل والأمن والسلام.

من هنا نجد أن الكتب والتراث الديني السماوي قد أجمعت على مجيء المخلص، وأن جميع الأنبياء والرسل قد أشاروا إليه وحلموا بيومه الموعود، وهكذا نجد أن منقذ العالم ليس مُلكاً لطائفة دينية معينة، وليس مُلكاً لشعب من الشعوب أو أمة من الأمم، بل هو أمل الإنسانية ومنقذ البشرية، وأن الكل ينتظره ويتوق إلى عهده الميمون ..

فقد اتفق الجميع على فكرة (المهدي) والانتظار لهذا المنقذ، واختلفوا في اسمه وهويته، وهذا الاختلاف لا يضر في أصل الفكرة المترسخة الأصيلة، فالكل متفق على المبدأ والمنشأ والمفهوم، وإن اختلفوا في صفته وشخصيته والكيان الذي ينتمي إليه.

ثالثاً: عالمية النهضة المهدوية:

حضارة آل محمد صلى الله عليه وآله هي دولة عالمية تبسط هيمنتها وسيطرتها على جميع أنحاء العالم بشكل لا توجد معها أية حكومة أخرى في أي بقعة من بقاع الأرض، حيث أن الإمام (عجّل الله تعالى فرجه) سيغير جميع الحكومات الموجودة آنئذٍ (مع تفاوت القدرات البشرية والاقتصادية بين الدول) ويدمجها تحت لواء حكومته العادلة، فيشكل الدولة العالمية الواحدة، التي ستجعل شعوب العالم ينظرون لأنفسهم على أنهم أسرة إنسانية واحدة على هذه الأرض، وليس أمم وشعوب مختلفة.

ان قدرة المهدوية على الانتشار إلى أصقاع العالم، وقدرته عليه السلام على تحريك المشاعر وتأجيج الهمم واستحضار ولاء الشعوب في مشارق الأرض ومغاربها والتأليف بين قلوبهم، لا يمكن فهمه إلا بوساطة فهم الخصائص المميزة للأيديولوجية الشامخة المنبثقة منها، فإنّ قيم ومبادئ الإسلام (الدين الخاتم) تتوافق مع الفطرة ومع الصالح العام والخاص، وكذلك فهم الثقافة[٦] الإنسانية الشاملة التي تجلت في الاطروحة المهدوية، التي ستوفر لجميع المنتسبين إليها من كافة الأمم والشعوب والأديان فرصة المشاركة في بناء الحضارة الفاضلة وترسيخها .. فعالمية الدولة المهدوية تبرز لنا القواسم المشتركة لكل الأديان والحضارات المختلفة، التي تؤمن بفكرة المخلص الموعود، الذي سينشر الأخوّة بين الشعوب ويوحد البشرية تحت ظل سيادة واحدة.

رابعاً: معالم الدولة المهدوية الفاضلة:

عندما تتعرف الشعوب والحضارات على خصائص ومميزات الدولة المهدوية، والأهداف والنتائج والواقع الذي سيتحقق على يد القائد والمنقذ والمخلص الموعود، حينها فإنّ هذه الشعوب ستكون في قمة اللهفة والشوق والانتظار لذلك العهد الميمون والحضارة الموعودة .. فأي إنسان عندما يحيط علماً بحقيقة دولة العدل

الإلهي، ويجد أن خصائصها تدور حول محورين (التوحيد - العدل)، فبوساطة المحور الأول (التوحيد): يظهر معنى العبودية التامة والحقيقة لخالق البشرية والكون، والتحرر من جميع العبوديات الأخرى المادية والمعنوية وعلى اختلاف أشكالها، وهذا أسمى شكل للحرية التي تليق بالإنسان .. ومن خلال المحور الثاني (العدل): يعطى الإنسان قيمته وكرامته بما هو إنسان، فتقوم الدولة بسياساتها وقوانينها ومناهجها لحفظ كرامة الإنسان وهو مقصد عالٍ لديها، ولا مجال لبروز أي شكل أو مظهر للظلم الفردي أو الاجتماعي .. وبعد ذلك تبرز الخصائص الأخرى ومعالم حضارة آل محمد ﷺ كالتطور العلمي وتكامل الوعي البشري، والرفاه الاقتصادي و... و... و... والتي هي آثار ونتائج لجهود القيادة العظيمة المتمثلة في المنقذ الموعود.

وعندها ستدرك الأمم والشعوب أن واقع البشرية الحالي هو اسوأ من المستقبل المشرق للبشرية، الذي سيتحقق على يد المخلص (المهدي عليه السلام)، حينها ستتقلص صعوبة المهمة وستنفتح الآفاق الذهنية للأمم والشعوب للتعرف والإحاطة والبحث عن شخصية قائد تلك الحضارة ومنفذها على أرض الواقع.

خامساً: مستقبل التاريخ البشري:

قضية الإمام المهدي المنتظر عليه السلام ترتبط بأكثر الأمور إلحاحاً وحساسية في الفكر البشري، ترتبط بمستقبل الإنسانية ومسيرتها نحو التكامل أو نحو السقوط، مما ينعكس على واقعنا العملي والنفسي وعلى طريقة تفكيرنا ونظرتنا إلى الأمور .. فمسألة النهاية لتاريخ البشرية هي من أشد الأمور اثارة في ساحة الفكر العالمي المعاصر، حيث تشهد الظروف العالمية انتكاسة فظيعة في القيم الإنسانية، وتراجعاً شديداً في حقوق وكرامة الإنسان، ومن دون إيمان بالمهدوية تبدو كل مكتسبات البشرية في تاريخها الطويل من أجل حياة أفضل في مهبّ الريح، كما يصبح

الحديث عن استئناف مسيرة الحضارة الإسلامية غير ذي جدوى إطلاقاً.

وبنظرة كلية عن مكانة المهدوية عند الإنسانية وأهميتها الاستراتيجية، وفهماً للسنن الإلهية في التاريخ، نجد أنّ المسيرة الأساسية والخط العريض في حياة ومستقبل البشرية تتجه نحو (الحضارة المهدوية)، فمنذ البدء والإنسانية تتكامل وتتقدم نحو الأفضل، وأصدق مثال على ذلك التكامل في الشرائع السماوية والعلوم الإنسانية؛ ولذا فالبشرية تتحرك بأمل وبفطرة سليمة نحو المستقبل .. وهذا ما تؤكده الأطروحة المهدوية التي تثبت بأن الفساد والظلم شيء مؤقت، وأن هناك حياة سعيدة وعصر متألق ينتظر البشرية في المستقبل على يد المنقذ الإمام المهدي عليه السلام.

المهدوية منفتحة على أبعاد الإنسانية والحياة كلها، وفي ثقافتها الفكرية والروحية تحثنا أن ننفتح على الآخر، فحقيقة المهدوية ومضمونها وأهدافها تأخذنا لفهم اسباب الحضارة، بيد أن الدارس للمرتكزات الأساسية للمهدوية وبحث تعريفها للآخر - إضافة للنقاط المذكورة آنفاً - يلحظ وجود حركة مد وجذر بين خاصتين أو نسقين أساسيين:

- يرتبط الأول بالأصالة: المهدوية عقيدةً هي حقيقة منبثقة من الوحي الإلهي، وتأصلت في الفكر الإسلامي من ركنَي الإسلام: الكتاب و العترة.
- يتعلق الآخر بالنهوض: حيث أن التراث المهدوي يختزن إمكانات النهوض والإبداع في حياة البشرية، حتى تصل الإنسانية إلى مرحلة الكمال والنضج والرشد، وتؤسس الحضارة الفاضلة.

كل هذه المرتكزات والخصائص الأساسية تدل على حيوية وديناميكية الثقافة والفكر المهدوي، حيث يلتقي الدافع الديني مع الضرورات الإنسانية والاجتماعية ويحصل انسجام كبير بينهما، مما يفتح المجال أمامها واسعاً للقبول والانتشار عند مجتمعات الأمم والشعوب غير المسلمة.

الآلية الاستراتيجية للتعريف:

في الحضارات المختلفة تتنوع الفوارق وتختلف المشكلات تبعاً لهوية وخصوصية كل أمّة ومجتمع، مما ينتج عن ذلك احتياجات وهموم متغايرة، ولا سيما الـمُثل والأهداف والرؤى والقيم الخاصة بكل مجتمع؛ ولذا فمسار التعارف الثقافي والفكري يتمايز بين أمّة وأخرى، وعلى هذا الأساس يحتاج (التعريف بالمهدوية) قبل كل شيء إلى دراسات مستمرة في شأن الهوية التاريخية والفكرية (للمخلص عند الأمم)، والاطلاع على اختلاف تشخيص هويته عند كل أمّة وكيان.

وعند فهم الهوية والأبعاد المتنوعة الخاصة بالمخلص عند كل حضارة، سوف يُتاح إمكان إيضاح مهدوية أهل البيت عليهم السلام بعدّها إطاراً أصلياً وبرنامجاً عملياً ومدعماً بالتراث الديني لكلّ الأديان السماوية المختلفة .. مما يحتّم علينا ان نوافر الإجابة على الأسئلة الآتية؛ لنسلك سبيل التعريف بيسر وسهولة:

- ما هي الرسالة المراد توجيهها، ويجب التاكيد عليها دائماً عند الحديث مع الآخر عن المهدوية؟

- ما هي الرؤية والهدف من تعريف المهدوية لدى الحضارات المختلفة؟

- ما هو الخطاب السليم والأنسب عند الحديث عن المهدوية مع شعوب الحضارات الأخرى؟

- ما هي القيم المشتركة بخصوص المهدوية التي تقوم على جسر الهوة بين الثقافات والحضارات المختلفة؟

- ما هو النموذج الذي نحن بصدد طرحة لتقريب الصورة عن مهدوية أهل البيت عليهم السلام؟

بكل تأكيد عند قراءة تراثنا المهدوي قراءة شاملة، ونظرة فاحصة وعميقة لثقافتنا الحالية، واستقراء واقعنا الإسلامي الحالي، يتجلى لنا غياب ملامح أي استراتيجية لتعريف المهدوية للآخر (غير المسلم)، ولم نتمكن حتى الآن من رسم خارطة طريق التعريف .. فمن أين يمكننا ان ندرك ما يجب ان نتطرق إليه، وأي جانب يفضل ان نخوض فيه، عند الحديث عن المهدوية مع الآخر؟ .. ونحن لم نحدد أو نوجد بعد طبيعة الخطاب التعريفي والرسالة المراد إيصالها للآخر، مما يحتّم علينا أن نتجاوز بناء المفهوم وندخل حيز المشاركة والتنفيذ والتداول، فنمد جسور التعارف بناءً على أسس استراتيجية واضحة ومنهج معرفي سليم، وحينها نتخلص من الرواسب الفكرية المتراكمة عبر التاريخ، ونساير الأولويات الراهنة وخصوصيات المرحلة المعاصرة، ونواكب متطلبات التعريف.

لابد من إطلاق مشروع (تعريف المهدوية للآخر)، وقبل ذلك دراسة واستيعاب فكرة المخلص عند الحضارات الأخرى بشكل عام، والتأمل في الفكرة من خلال وعي المجتمع الآخر بها (الرأي العام العالمي) أو بما له علاقة بها، لاسيما النظرة الفلسفية إلى نهاية العالم، فهي النقطة الرئيسية لتعريف المهدوية ومفتاحها .. كذلك هناك خطوات منهجية عدّة وعملية في غاية الأهمية يستلزم القيام بها وتنفيذها على أرض الواقع في سبيل التمهيد للتعريف لتسير الأمور بسلاسة ويسر، وهي الآتي:

• **التعرف على الآخر**: التعرف عن قرب على مجتمعات الأمم والشعوب المختلفة كما هي في الواقع، وذلك من خلال مواكبة تطورها العلمي والفكري والثقافي في سياق فكرة (المخلص)، وعبر ما تقدمه النخب من معارف وأفكار فلسفية أو تاريخية بهذا الخصوص، ومتابعة آخر المستجدات التي وصلت إليه الفكرة في منظومتهم الفكرية في العصر الحالي.

• **لغة خطاب مشتركة**: إننا بحاجة إلى عمل بحوث ودراسات (تحقيقية)

معمقة، عن فكرة المنقذ والمخلص لدى الحضارات المختلفة، وإدراك قاعدتهم الفكرية وحدود المعرفة (التاريخية والدينية) لديهم، ما يمهد الطريق لننطلق في إيجاد لغة فكرية مشتركة، وذلك بتأطير العقيدة المهدوية الأصلية بلمسات من منظومتهم الفكرية، والوصول لصياغة خطاب تعريفي مناسب ومقبول لدى الآخر.

- **رسالة واضحة توجه للآخر**: صياغة تعريف لمضمون (المهدوية) على شكل رسالة فكرية ومعلومات ثقافية تحتوي على المبادئ والقيم المشتركة والمقبولة لدى الآخر .. رسالة نود إيصالها وترويجها لدى الرأي العام للآخر، وتكون لها القدرة والنجاح للتوسع والانتشار والتغلغل في منظومتهم الفكرية، حتماً لا يكفي الحديث عن العدالة والقضاء على الظلم فقط للترويج للمهدوية، بل يحتّم علينا تجديد خطاب وابتكار رسالة يكون لها صدى في مجتمع أغلبه علماني النزعة.

- **طرح المهدوية بشكل حضاري يواكب العصر**: من خصوصيات الفكر والثقافة المهدوية ان ترفع مستوى وعي الأمة في مجال الرؤية الحضارية والكونية، وتعمق أفقنا لفهم أفكار وفلسفات الحضارات المختلفة بعيداً عن التعصب الديني والمذهبي .. مما يوطد لتأسيس أُطروحة جديدة ذات طابع فكري وثقافي وبرؤية حضارية منفتحة، تقدم للأمم الأخرى على قاعدة الشراكة الحضارية، تعرّفهم بمشروع الإمام المهدي عليه السلام لإنقاذ العالم وقيادة البشرية نحو طور مستقبلي جديد، وحياة قائمة على العدل وحفظ كرامة الإنسان، وتوفر السعادة والرفاه والحياة الكريمة للجميع.

- **طرح نموذج تاريخي (واقعي) يقرب الصورة**: ان الشعوب الأخرى تريد أن تسمع وتعرف النموذج الذي نحن بصدد طرحه، وما يحمله من قواسم مشتركة معهم .. وفي تاريخنا الإسلامي أفضل نموذج يمكن طرحه هو الإمام علي بن ابي طالب عليه السلام، هذا النموذج الإنساني في الاخلاق والزهد والعدل والاستقامة والشجاعة، هذا العظيم الذي تدفقت منه الحكمة والفلسفة والعلم، وترجم ذلك

عملياً في افعاله واقواله، وقدم لنا وللتاريخ البشري افضل نموذج للحاكم والمسؤول العادل .. فعندما نقرأ عهده[7] إلى مالك الاشتر عام (٣٩هـ) (أي قبل ١٤٠٠ سنة) نجد هذه الوثيقة معجزة إنسانية، فهي جامعة مانعة تطرح منظومة قيم متكاملة في القانون والسياسة وعلم الاجتماع، وتهدف إلى تأسيس نظام إداري وحقوقي في الحكم يكرس المبادئ والقيم الإنسانية.

لابد لنا من أن نحمل مشعل المبادرة، فعلى مسار التاريخ الطويل ظلت المبادرة بيد الآخر، فهو يسأل ونحن نجيب، بل نتناوب على الإجابة، وهو يبادر ويفعل وتاتي ردة الفعل من طرفنا .. ومن هنا فإنّ أولويات المرحلة الراهنة ومتطلبات مسيرة التمهيد تحتم علينا أن نبادر وننطلق في إيجاد أو ابتكار منظومة معرفية تربطنا مع الآخر (غير المسلم)، تؤطر لمساحة فكرية جاذبة تتداول فيها نخب المجتمعات المختلفة الأفكار والمعارف المهدوية، وتتوافر عبرها سبل الحوار والتعارف والتواصل بخصوص القواسم المشتركة المتعلقة بالمهدوية أو المخلص الموعود.

وليس من شك، فإن إيجاد الشروط اللازمة للتعريف بالمهدوية، يوجب تنفيذ منهج التعريف والآليات الضرورية وتحقيقها على أرض الواقع، وحينها يمكننا القول إننا وضعنا الأساسات الأولية لعملية إيضاح وتقديم المهدوية للحضارات المختلفة، وبدأنا نفهم المهدوية برؤية حضارية بعيداً عن منغصات السياسية وصدام الحضارات والنزاعات الدينية والمذهبية.

المهدوية هي مخلص الحضارات:

البحث والنقاش عن المخلص في الحضارات المختلفة يعد من أعمق النقاشات وأكثرها جدية ومنهجية؛ لأنه يرتبط بمستقبل البشرية في هذا العالم والرؤية الكونية إلى الوجود الإنساني .. وحيث إن شخصية هذا المخلص لم تتبلور

له هوية واضحة عند أتباع الأديان السابقة للإسلام والحضارات المختلفة، ولتجريد هذه القضية من حسابات المصالح المذهبية الضيقة أو المنافع السياسية والدينية المحدودة، ولرفع مستوى التفكير وتوسيع الأفق حول هذه القضية؛ لذا ينبغي ان تشمل البحوث وتتعمق الدراسات حول المنظورات الدينية والفلسفية لفكرة المخلص عند جميع الحضارات المختلفة.

من خلال بحثنا لفكرة المخلص الموعود في الفكر الديني المقارن(٨) يتضح لنا وجود قواسم مشتركة كثيرة بين كل الأديان والحضارات، تتمثل في الأساس بالاتفاق على أصل الفكرة ثم على نقاط عديدة منها:

١) اتفقت كل الأديان على ان القوة التي خلقت الحياة على الأرض سوف تنهي هذه الحياة في يوم من الأيام، كما أكدت (الأديان) وجود علامات معينة سيكون ظهورها نذيراً بنهاية العالم.

٢) في الحقبة الأخيرة من المسيرة التاريخية البشرية، سوف يتغير الخط الموضوعي لمسار التاريخ، فتتدخل العناية الإلهية باختيار (المنقذ المنتظر)؛ ليخلص البشرية من الظلم والجور وينشر العدل والسلام.

٣) طبيعة (المخلص الموعود) إنسانية (من بني أدم)، ولكنه يتمتع بصفات خارقة لا يتمتع بها غيره من البشر، وتستمد وجودها من قوة غيبية فيما وراء الطبيعة (شخصية قدسية ترتبط بالغيب).

٤) إن حركة التغيير الشامل العالمية ليتسنى لها النجاح، يستلزم ان تكون الظروف البيئية (كافة الجوانب) ملائمة، وتتوافر عوامل مناسبه للنهضة، وأن البشرية متقبلة ومهيئة لتحقيق الاهداف الكبرى.

٥) إن ظهور (المنجي المرتقب) يسهم في احداث تحولات تاريخية في المسيرة

الإنسانية، واحداث تغيرات جذرية في نهاية العالم، حيث يتكامل الناس ويصبح واقع الحياة مزدهراً.

من هنا نؤكد ان بداية مشروع التعريف بالمهدوية يتم عن طريق البحث عن المشتركات العامة لفكرة المخلص بين الحضارات، وكذلك الاطلاع على المبادئ والقيم المتعلقة بها كالتوحيد والعدالة والحرية والمساواة وتطور العلم وتكامل الوعي البشري والرفاه الاقتصادي و... و...، وليس الهدف من وراء ذلك الوصول إلى أحادية الرؤية أو نمط تفكير واحد، إنما القصد إظهار اتفاق البشرية كافة وبكل أطيافها وحضاراتها على أصل الفكرة (المخلص الموعود)؛ ولترسيخ هذا الاتفاق على المبدأ جاء التراث الديني السماوي وكتابات الفلسفات البشرية ببشارات عديدة وإشارات صريحة بتأكيد اتحاد الفكرة وتعزيز المنحى القيمي لها كالعدالة والتوحيد .. وباعتبار أن أصل الفكرة ومنشأها الوحي الإلهي، وتتوافق مع الفطرة الإنسانية وحاجات المجتمع البشري، فقد شكلت كمبدأ صورة حلم الإنسانية والأمنية الكبرى للشعوب، فجميع البشر يأمل بمجيء قائد -أتباع الديانات السماوية يعدونه ربّانياً- يخلص البشرية من الظلم والفساد وينشر العدل والسلام في كافة الأرض المعمورة.

يجب ان نعرف بأن الخلفيات الدينية للشعوب ليست على درجة واحدة في جميع الحضارات، وليست على وتيرة واحدة أيضاً في نطاق الحضارة الواحدة، فهناك شعوب تعطى أهمية ومكانة للمبادئ والتعاليم الدينية، وهناك أمم لا تمثل الخلفيات الدينية أي مكانة لديها أو تشغل حدود ضيقة .. ومن هنا نؤكد أن الهوية الدينية أو الخلفيات العقدية هي أحد المداخل الحيوية في سبيل إحراز تقدم فاعل وحقيقي في مشروع التعريف بالمهدوية وليس المدخل الوحيد، بل إنّ القواسم المشتركة والهموم الإنسانية الكبرى والرؤية الحضارية للمستقبل المشرق للبشرية هي أكثر المداخل حيوية وفاعلية في مشروع التعريف.

بكل تأكيد هناك اختلاف أو تعدد في وجهات نظر الأمم والشعوب وأتباع الأديان حول تشخيص هوية (المخلص)، لكن ثمة اتفاقاً بين الجميع على المبدأ وأصل الفكرة .. عموماً ينبغي التمييز بين ما يطرحه التراث والكتب للأديان السماوية، وما يطرحه أتباع هذه الأديان ومفسريها، فإن اختلاف الأتباع في تشخيص هوية المخلص الموعود على الرغم من اتّفاقهم على حتمية ظهوره، ناشئ من تفسير النصوص والبشارات السماوية وتأويلها استناداً إلى عوامل خارجة عنها وليس إلى تصريحات أو إشارات في النصوص نفسها، بمعنى أن تحديد هويته لا ينطلق من النصوص والبشارات في التراث الديني السماوي، بل ينطلق من انتخاب شخصية (من الكيان الديني الخاص) ومحاولة تطبيق النصوص عليها، كل ذلك لرغبة أو فوز بافتخار أن صاحب هذا الدور التاريخي المهم شخصية تنتمي لكيانهم، إضافة للعوامل السياسية أو التعصب الديني.

في التراث الثقافي لبعض الأديان والمذاهب المختلفة ذكر أسماء عديدة ومختلفة للمخلص الموعود، كُل حسب رؤيته وتفسيره لهذه الشخصية المهمة التي تنتظرها البشرية منذ القدم .. ومن هنا لابد من ادراك ما يمكن أن يعتري هذه القضية من سهولة وهي الحديث عن أصل الفكرة والمبدأ، وما يعتريها أيضاً من صعوبة وهي الحديث عن التشخيص والهوية .. فعندما نمتلك معرفة واسعة عن مخلص الطرف الآخر، ونستوعب القواسم المشتركة مع اطروحته، ونتبع آليات التعريف الضرورية، سوف تسهل علينا مهمة تقديم المهدوية للطرف الآخر، عندها بكل تأكيد سيعرف الجميع على وجه الدقة حقيقة مهدوية أهل البيت عليهم السلام، بعدّها ممثلاً لمنهج ذي رؤية حضارية وبرنامج عملي يشمل كل الإنسانية، ومدعّم بالتراث لكل الأديان السماوية.

أطروحة المخلص عند المسلمين:

من خصائص الاطروحة المهدوية عند الشيعة الإمامية تجسيد الأمنية الكبرى للبشرية (فكرة المخلص) إلى حالة واقعية موجودة، فبُلْوِرت الفكرة بشكلها النهائي، فوضحت معالمها وبلغت أرقى صور نضجها، فبدلت حالة الأمنية والأمر النظري إلى واقع ملموس، فشخصت للعالم أنها تنتظر مخلصاً محدداً، شخص يعيش بين الناس ويشعر بالآمهم وأسقامهم، ويتلمس مشاكلهم وأتعابهم، وهو من نسل فاطمة الزهراء عليها السلام، وأبوه الإمام العسكري عليه السلام (قرشي)، وأمه السيدة نرجس عليها السلام (رومية)، يقول السيد باقر الصدر: "إن الإسلام حول فكرة المخلص من غيب إلى واقع، ومن مستقبل إلى حاضر، ومن فكرة ننتظر ولادتها ونبوءة نتطلع إلى مصداقها، إلى واقعٍ قائمٍ تنتظر فاعليته وإلى إنسانٍ معيّن يعيش بيننا بلحمه ودمه، نراه ويرانا ويعيش مع آمالنا وآلامنا ويشاركنا أحزاننا وأفراحنا، ويترقب مع الآخرين اللحظة الموعودة"(٩) .. إن اطروحة المخلص أو المنقذ عند المسلمين والمتجسدة في الإمام المهدي (عج) تعطي مسيرة الصلاح والاصلاح في البشرية عامل استمرار بقوة وفاعلية أكثر، ومن جهة أخرى الحفاظ على منجزات الرسالات السماوية التي هي ثمرة جهود الأنبياء عبر التاريخ البشري.



ينطلق الشيعة في نظرتهم إلى المهدوية من معتقد الإمامة، فهي الإمامة الباقية التي تتفرع من النبوة، والإمام المهدي عليه السلام هو ذلك الإنسان الحاضر والناظر والراصد لمستوى العدالة في البشرية ومدى استعداد الناس لتقبل نهضته، مما يؤكد أن وجود الإمام في كل عصر وزمان ضرورة لا غنى عنها؛ وذلك لتحقيق الأهداف الإلهية، وضمن دائرة السنن الجارية وبالطرق الطبيعية .. ومن هذا المنطلق، فقد ولد الإمام الأخير عام ٢٥٥ هـ(٨٦٩م) ولا زال يعيش في دار الدنيا، وقد اقتضت الحكمة الإلهية أن يطول عمره الشريف، وأن يغيب عن الناس (غيبة عنوان) (١٠) في هذه الحقبة الزمنية من تاريخ البشرية، بانتظار أن يأذن الله له



بالظهور، وتسنح له الفرصة للقيام بالحركة الإصلاحية الشاملة على مستوى العالم بأسره.

عوائق تعريف المهدوية للحضارات:

الحديث عن تعارف الحضارات وإيضاح مفهوم المهدوية للأمم والشعوب المختلفة لا يمكن أن يتم بدون إرساء أسس استراتيجية واضحة للبناء، وفي الوقت نفسه تجاوز المعوقات والصعوبات التي تقف حجر عثرة أمام جهود التعريف، وهنا لابد من القاء الضوء على العقبات الرئيسية لتجاوزها وتفكيكها من أجل دعم مفهوم التعريف وتيسير مهمته، بصفته خياراً استراتيجياً ومفهوماً حضارياً ومنهجاً يمكن من خلاله مناقشة الهموم المشتركة والقضايا المصيرية كافة، ومنها المسائل المتعلقة بمستقبل البشرية والرؤية الحضارية لفكرة المخلص .. ومن هذه المعوقات التي تحول دون تنفيذ المهمة الاتي:

- **عدم إدراك أهمية مشروع التعريف:**

إن عدم العناية بمفهوم تعريف المهدوية للحضارات المختلفة يعود بشكل أساس إلى عدم إدراك أهمية هذا المشروع أو المصطلح، بالإضافة إلى اللَّبس المسيطر على بعض المؤمنين في إدراك الأبعاد المختلفة للثقافة المهدوية، ولا يعود ذلك إلى عدم وضوح الرؤية أو سعة الأفق فحسب، بل قد يعكس ما نحمل من قصور تجاه الإمامة الخاتمة والتفاعل مع همومها، إضافة إلى ذلك فقدان الهمّ العلمي الذي هو شرط أساس وضروري؛ لتشكيل رؤية استراتيجية لمفهوم التعريف.

لا شك في ان الثقافة المهدوية قد فقدت الكثير من منهجها الفكري، عند اقتصار مخاطبتها للمسلمين فقط، وعدم إدراك أهمية مخاطبة الآخر أو كل الأمم والشعوب؛ ولذا نشهد انحسار الرؤية الحضارية في الكتابات المهدوية، مما حال دون

توسيع آفاقنا وتطور افكارنا ومعارفنا المهدوية، ولا يرجع السبب إلى فقر العقيدة المهدوية ومبادئها، إنما السبب في عجزنا عن حسن التعامل مع منظومة القيم والمعارف المرتبطة بها، وعدم الإفادة من رؤيتها الحضارية ذات العطاء المتجدد والمتقدم والمجرد عن حدود الزمان والمكان .. فالانحسار الذي نعاني منه ناتج عن أزمة فكر بالأساس، ولذا نشهد في السياق التاريخي للتراث والمعارف المهدوية بُطأً في التطور الفكري لا يتناسب مع متطلبات مسيرة التمهيد، وإلا فان أحد المصاديق البارزة لمعنى الانتظار والاستعداد لظهوره هو تعريف العالم بمنقذه (إمام الزمان) وتهيئة البيئة المناسبة لإنجاز مهمته الاصلاحية الكبرى.

- **عدم فهم الحضارات الأخرى:**

إن عدم التعرف على مجتمعات الحضارات المختلفة كما هي في الواقع ، وعدم الاطلاع على تطوراتها العلمية والفكرية والثقافية والدينية والسياسية والفلسفية الحديثة، وعدم الإحاطة بنظرتها للمستقبل ورؤيتها لنهاية التاريخ وفكرتها للمخلص الموعود، كل ذلك يخلق لنا إشكالية عدم الرؤية الصحيحة والواعية لهذه الحضارات .. ومن غير تجاوز هذه الإشكالية فسوف يتقلص تشكيل فضاء فكري خلاق يفضي إلى التواصل والتعارف المتكافئ حضارياً بيننا وبين النخب الفكرية لتلك الحضارات.



مشروع التعريف ينبغي أن يشمل كل الحضارات الفاعلة والمتجددة، فلا يصح أن ننظر لمفهوم التعريف أو مصطلحه على أنّه حوار أو تعارف بين الإسلام والغرب فقط، مما يجعلنا نفقد التواصل مع الحضارات الأخرى كالصينية أو الهندية مثلاً؛ لذا ينقصنا تكوين المعرفة بالمناهج والأبنية الفكرية والايديولوجية والنظريات الثقافية للحضارات الغائبة تماماً عن مداركنا ودراساتنا وبحوثنا، وهذا يعني أننا لا نملك معرفة حقيقية عن بعض الحضارات الحيوية والمعاصرة .. وبنظرة

إلى الأهداف الكبرى للمهدوية ومشروعها الحضاري العالمي، نجد إن أبسط مسئوليتنا تعريفها لكل شعوب العالم، وللأسف فإنّنا حالياً نعاني غياب المختصين والباحثين، الذين يمكن أن يقدموا لنا معرفة واسعة بتاريخ تلك الحضارات الغائبة عنا، ويعززوا هذه الدراية بنظرة شاملة معاصرة عنها؛ لنتجاوز أزمة الثقة وسوء الفهم المتبادل بين الطرفين.

- **محاربة اعداء الإسلام للمهدوية:**

في قبال النزعة المتأصلة بالفطرة والمؤيدة ببشارات الأنبياء والرسل وإيمان البشرية بفكرة المخلص، فإن ثمة موجة تشكيك وتشويه ومحاربة للقضية المهدوية، تقف وراءها جهات خبيثة معادية للإسلام وللمؤمنين، وتنتهج سبيل خلق ظروف وبيئة تفرز مناخاً يساعد على تقويض أمر المهدوية، وتكوين حالة من العداء النفسي والفكري للإمام (عج) في اوساط المؤمنين ودحض الثقافة المهدوية .. لا محيص من المواجهة لكل ما يستهدف النيل من العقيدة المهدوية والذود عنها وكشف خطط الأعداء وخبثهم.

وفي الحقيقة جوهر خطة الأعداء قائمة على استدراجنا لمعارك جانبية عديدة يفتعلونها، لإشغالنا واستفراغ طاقاتنا الفكرية والنفسية بعمليات الدفاع عن العقيدة المهدوية، وصرفنا عن مهمتنا الرئيسية (التمهيد لظهوره) .. وهذه ساحة لا ينبغي أن نُستدرج إليها أو نعطيهم الفرصة لتشتيت عقولنا، فتستمر الغفلة وتحجّم المهمة وتضيع جهودنا وأوقاتنا في معايشة الأزمات، فمن فتنة إلى أخرى ومن مشكلة إلى شاكلة.

علينا أن نتجاوز المعارك والفتن الفكرية المرتبطة بالمهدوية التي يعمل الخصوم والمناؤون على استدراجنا إليها، فنوضح حقيقتها ونفسر للأمة دوافعها، فيبطل مفعولها ومن غير أن ننغمس فيها، ونستبدل الدفاع بمزيد من التوضيح

والترسيخ للمهدوية، والتناول الإيجابي لرؤاها، وإدراك المسار الاستراتيجي لأهدافنا والمشي بخطى ثابتة في مهمتنا الأولى وهدفنا الرئيسِ.

إن رصدنا للمعوقات الفكرية والعقبات العملية التي تواجه (مفهوم التعريف) ووعينا بها، يساعد على تحويلها إلى إمكانات قد تستثمر كآليات أضافية متاحة في الساحة الفكرية في سبيل إنجاح مشروع التعريف.

الخلاصة

تقديم وتعريف وإيضاح المهدوية للحضارات الأخرى هو في الأساس عمل يتمحور حول أكبر قضية حياتية ومصيرية تخص العالم برمته، إضافة إلى أن المهدوية قيماً ومبادئ وأهدافاً عالية تستحق العمل على نشرها؛ لتستوعبها كل الحضارات وجميع المجتمع البشري، بالإضافة إلى إيجاد الدوافع وتهيئة الأرضية المناسبة للوصول لذلك العهد الميمون وتطبيق حكومة العدل الإلهي .. فيأتي السؤال المهم: من المسؤول عن نقل الصورة الحقيقية للعقيدة المهدوية لشعوب العالم ؟ .. فإذا لم يقم بذلك محبي وشيعة أهل البيت عليهم السلام، فمن هو المسؤول عن هذه المهمة؟ .. حتماً فإنّ إيصال الاطروحة المهدوية إلى شعوب خارج الإطار الإسلامي وإحاطة الاخرين بقيمها وأهدافها، أهم بكثير من أشياء أخرى نوليها عنايتنا، ولا تضيف الشيء الكثير لرصيد مسيرة التمهيد.



بالتأكيد إننا بحاجة إلى مشروع مهم وضروري يتمركز حول الاطروحة الحضارية المهدوية، ونقل أفكارها ومبادئها وقيمها للأخرين، وقبل ذلك نحن بحاجة إلى:

أولاً: تأسيس بناءات فكرية وتراكمات معرفية وتاريخية: إن مشروع

التعريف ليس أهدافاً وغاياتٍ فقط، وليس تأملات فردية وأولويات مرحلية فحسب، ولكنه سبيل لتكوين منهجية فكرية وعلمية، تتمثل في بلورة مفهوم المهدوية بمكوناتها الجوهرية بصورة تناسب عقلية الآخر (غير المسلم)، على أن تتضمن هذه البناءات الإجابة على التساؤلات الفكرية للمتعطشين إلى المعارف عن المخلص الموعود (المهدوية)، ومن ثم تقديمها وعرضها على الآخرين برؤية قائمة على القواسم المشتركة وخصوصيات كل أمة وحضارة، ولابد من أن يرافق التعريف والتوضيح تأكيد بأنها صاحبة رسالة إنسانية، فهي تبشر بالحرية والعدالة وترفد ذلك بالتطور العلمي المهول والتقدم الحضاري المذهل القائم على المبادئ والقيم والأخلاق، وإعطاء الإنسان وكرامته اولوية في سياسات ومناهج الدولة الفاضلة، ولديها القدرة والكفاءة على نشر ذلك في العالم أجمع.

نطمح بأن يتخذ مصطلح أو مفهوم (تعريف المهدوية للآخر وللحضارات المختلفة) مكانته كواحد من مفاتيح المعرفة في الفكر والثقافة المهدوية، وأن تتوافر له بيئة مناسبة وحاضنة مسؤولة في إطار مشروع حضاري متكامل، يستثمر إمكانات الأمة الإسلامية، ويستفيد من معطيات التراث الفكري المهدوي لسد حاجة البشرية لمعرفة منقذها.

وللأسف الشديد ليس لدينا حاليا أي دراسات أو بحوث أو مؤلفات أو غير ذلك من وسائل التواصل أو التعارف أو أي منهج تعليمي أو إيضاحي (كتاب أو فلم وثائقي أو ....) يوضح المهدوية الأصيلة، كُتِبْ برؤية فكرية تناسب عقلية الآخر .. فكيف يتسنى للأمم والشعوب المختلفة أن تتبعه وتؤيده وتناصره وتلتف حوله في حال خروجه وهم لا يعرفون أي شيء عنه حالياً أو حين خروجه، وهذا ما يجب أن نعمل عليه الآن كخطوة أولى ضرورية ورئيسية، ثم تتبعها خطوات أخرى.

ثانياً: دراسة الحضارات الاخرى وفهمها فكرياً: أي فهم الأمم والشعوب (غير المسلمة) ودراستها بعمق وبصيرة، وذلك من خلال التعرف على مناهجها

وأبنيتها الفكرية والثقافية والأيديولوجية.

• **الهدف**: تشكيل فضاء فكري خلاّق يفضي الى تواصل حضاري (تعارف الحضارات) ينطلق فكريا من القواسم المشتركة، يهدف الى تعريف الحضارات الأخرى (غير الإسلامية) بالمهدوية الأصيلة، وليس الصورة المشوهة التي تنقلها الجهات المشبوهة والحركات الصهيونية والإرهابية العالمية.

• **الأساليب**: استعمال الطرق والوسائل الرائجة لدى المجتمعات الأخرى، التي من الممكن أن تؤثر في الشريحة العظمى من الرأي العام لديهم مثل أجهزة الإعلام، مراكز البحوث والدراسات، المؤسسات الأكاديمية، الأفلام الوثائقية الموضوعية، ترجمة الدراسات المهمة والمعتبرة من اللغات الإسلامية (العربي) الى اللغات الاجنبية (الإنجليزي).

• **المنهجية**: اتباع منهجية متكاملة تقوم على مبادئ علم الاجتماع والإعلام والإلهيات، وتتوزع في محاور رئيسية عدّة:

١) التعرف على مجتمعات الأمم والحضارات المختلفة كما هي في الواقع، وخاصة الواقع النفسي والثقافي والسياسي، والإطلاع على المؤثرات المباشرة على الرأي العام لديهم.

٢) دراسة المقومات الفكرية للحضارات المختلفة والبحث عن قواسم فكرية مشتركة فيما يخص المخلص الموعود ومستقبل البشرية، ودراسة عميقة لآخر الاطروحات الفكرية فيما يخص ذلك.

٣) بناء منظومة معرفية مهدوية برؤية حضارية وذات رسالة واضحة تكون لها القابلية والنجاح على الانتشار وإدخال مفهوم المهدوية وأهدافها إلى المنظومة الفكرية للحضارات، وترسيخ الفكرة لدى الرأي العام.

• **طموحنا**: عندما لا نفهم المجتمع الآخر (الغربي أو الشرقي مثلا) ولا

نعرف العقلية التي يفكر بها، ولا ندرك المؤثرات فيه، فكيف يتسنى لنا تقديم المهدوية الأصيلة وندعوهم لاستيعاب مفاهيمها وأهدافها .. إضافة إلى ذلك نطمح:

○ أن نتقي أخطارهم وسهامهم الفكرية الموجهة ضدنا، أو نشكل وقاية ورادع لمنع الغزو الفكري أو المؤامرات الثقافية الخطيرة والهدامة تجاه المجتمعات المسلمة.

○ وأن نبشرهم ببعض القيم الفكرية والعقائدية الأصيلة لدينا، فمثلا: كيف نعرفهم بقيم ومبادئ الإسلام ونحن لا ندرك المقومات الفكرية للحضارات الأخرى (التفكير الغربي أو الشرقي مثلاً).

بالتأكيد إن تعريف المهدوية للآخر مصطلحاً ومفهوماً ضرورة حضارية، بعدّها في الأصل حاجة إنسانية ملحة تقتضيها فطرة الإنسان وكذلك حاجة اجتماعية مهمّة تفرضها المسيرة الطبيعة للتاريخ البشري، فمن خلال المرتكزات الأساسية والخصوصيات التي تميزها سيفتح المجال أمامها واسعاً للقبول والانتشار لدى الآخر، ولكن ذلك لا يمكن أن ينجز إلا من خلال إعادة اكتشاف مكامن القوة في الثقافة المهدوية، والنظر لها برؤية حضارية تسلط الضوء على الإنسان والحياة.

إذاً يحدونا الأمل بحدوث تطورات حقيقية وتغيرات جوهرية في مسيرة الثقافة المهدوية بحيث تستجيب لتحديات العصر في مسألة التفاعل والتأثير، وهذا مرهون بمدى قدرتنا الفكرية والعلمية على الاستجابة الفاعلة لمتطلبات المرحلة والعصر والمنسجمة مع تطورات ومستجدات الحياة الإنسانية.

وبكل يقين هذا التقدم والتجديد المنشود في سياق الفكر والثقافة المهدوية والتطور والتغيير المطلوب في عصرنا الحالي لن يتحقق لوحده أو بقدرة قادر، بل لابد من إرادة جماعية فاعلة لتحقيقه، تستنهض الأمة للأخذ بأسباب وشروط النجاح والوعي بالمصالح والمقاصد العليا للمهدوية.

* هوامش البحث *

(١) سورة الحجرات، آية ١٣.

(٢) تعرف الحضارة بأنها: نظام اجتماعي يعين الإنسان على الزيادة من إنتاجه الثقافي، فهي تتكون من أربعة عناصر، المواد الاقتصادية والنظم السياسية والتقاليد الأخلاقية ومتابعة العلوم والفنون، المصدر: موسوعة قصة الحضارة، تأليف: ول وايريل ديورانت، ترجمة: زكي نجيب محمود، المجلد الأول، ب١ – ص ٣، طبعة ١٩٨٨م .. يمكن الإشارة إلى تعريف دقيق شامل لمعنى الحضارة: (أن الحضارة تعني الحصيلة الشاملة للمدنية والثقافية فهي مجموع الحياة في صورها وأنماطها المادية والمعنوية)، المصدر: توفيق محمد سبع، قيم حضارية في القرآن الكريم، ج١ ص٣١ دار المنار – القاهرة.

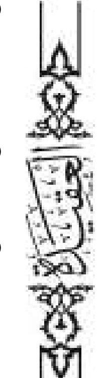
(٣) طرحت هذا المفهوم أو المصطلح لأول مرة في عام ١٤٣٦ هـ / ٢٠١٥ م، في صحيفة (صدى المهدي – عدد ٧٦)، ولقى اهتماماً وتقبلاً في أوساط المؤمنين وفضلاء الحوزة العلمية في النجف الأشرف.

(٤) الآخر: لا يقصد به الضدية، أنما يراد منه كيان مختلف أو شيء ثانٍ .. ويرتبط هنا بمفهوم الهوية الجمعية، أي خارج ثقافتنا.

(٥) منظومة البناء المعرفي هي: حصيلة المعرفة الإنسانية عبر مسيرتها التاريخية، وتقوم على أساس من التنظيم والتصنيف والتراكم وفق معايير موضوعية، وتتكون عناصرها من: معلومات وحقائق ومفاهيم وتعليمات ومبادئ وقيم ونظريات واتجاهات ومهارات .. المصدر: بحث للدكتور محمد الخوالدة، بعنوان (منظومة البناء المعرفي وطرائق تدريسها)، قدم في المؤتمر العربي الثالث حول المدخل المنظومي في التدريس والتعلم - جامعة عين شمس - القاهرة - ابريل ٢٠٠٣ م.

(٦) أظهرت الدراسات الاجتماعية الحديثة أن القيم والمعتقدات الدينية تشكل العنصر الأساسي في البناء الثقافي للمجتمع .. وكذلك فإن ارتقاء المجتمعات يرتبط بظهور القيادة الملهمة التي تمتلك رؤية متميزة، تؤدي إلى تحفيز الهمم والأفعال وتوليد زخم نفسي وروحي، فتخرج المجتمع من ركوده، وتدفعه للمضي في عملية بناء نفسه وإظهار قدراته العلمية.

(٧) دستور رائع في إدارة الدولة وسياسة الحكومة ومراعاة حقوق الشعب .. وقد اعتمدت هذه الرسالة في الأمم المتحدة كونها من أوائل الرسائل الحقوقية، التي تحدد الحقوق والواجبات بين الحكومة والشعب، واعتبرت كأحد مصادر التشريع للقانون الدولي، وقد دعت الأمم المتحدة لاتخاذ أمير المؤمنين علي عليه السلام مثالاً للحاكم الصالح - المصدر كتاب: بحوث معاصرة في



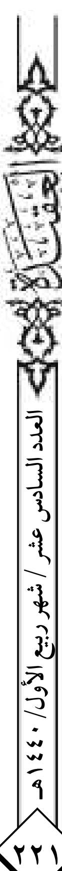


الساحة الدولية، للشيخ محمد السند، ص ٣٦٤-٣٦٥.

(٨) دراسة فكرة المخلص بشكل مقارن بين ثماني ديانات هي: المصرية القديمة والهندوسية والبوذية والجينية والزرادشتية واليهودية والمسيحية والإسلامية –للتوسع في هذا المجال ارجع إلى كتاب (البحث عن منقذ) لـ : فالح مهدي – بغداد ١٩٨١م .. ودراسة فكرة المهدي المنتظر بين أربعة مذاهب إسلامية هي: الإباضية والإسماعيلية وأهل السنة والشيعة الإمامية، ارجع إلى كتاب (رؤى مهدوية) لـ : مجتبى الساده – ٢٠١٦ م.

(٩) بحث حول المهدي ، للسيد محمد باقر الصدر، ص ١٠.

(١٠) غيبة عنوان : وهي أن الناس يرون الإمام المهدي (عج) بشخصه، دون أن يكونوا عارفين أو ملتفتين إلى حقيقة أنه المهدي المنتظر.



* المصادر والمراجع *

١) بحث حول المهدي، السيد محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات - بيروت، ١٩٧٧ م.

٢) البحث عن منقذ .. دراسة مقارنة بين ثماني ديانات - فالح مهدي، دار ابن رشد، بغداد ١٩٨١م.

٣) التراث المهدوي .. استقراء التطور الفكري في مسيرة التراث المهدوي الشيعي - مجتبى الساده، اطياف للنشر والتوزيع - القطيف، ٢٠١٨م.

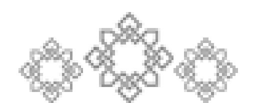
رؤى مهدوية .. شذرات فكرية في القضية المهدوية - مجتبى الساده، اطياف للنشر والتوزيع - القطيف، ٢٠١٦م.

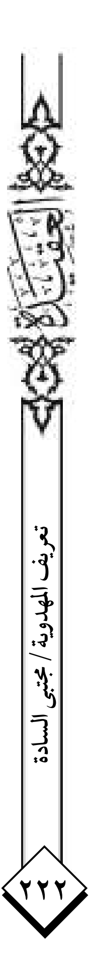
٤) مجلة الاستغراب - المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية - بيروت، العدد الأول - خريف ٢٠١٥م، دراسة: (في إمكانية معرفة الغرب) رضا داوري الأردكاني، ودراسة (لماذا الاستغراب؟) محمود حيدر.

٥) مجلة الموعود، العدد التاسع، شعبان ١٤٣٥هـ، مؤسسة المستقبل المشرق، ايران، دراسة: (أنماط السلوك البشري والأخلاق المعدة والممهدة للظهور) د. محمد كوراني.

٦) المسألة الحضارية: كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير؟ - زكي الميلاد - مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٨م.

٧) معرفة الحداثة والاستغراب .. حقائق متضادة – حسين كتشويان نيان – مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٦م.
٨) نحن والعالم .. من أجل تجديد رؤيتنا إلى العالم – زكي الميلاد، مؤسسة الانتشار العربي – بيروت، ٢٠١٣م.





تجديد خطاب الحداثة

عبد الإله بلقزيز أنموذجاً

هاشم الميلاني

يمرّ على الخطاب النهضويّ الإصلاحيّ والتنويريّ في العالم الإسلامي أكثر من قرنين، منذ هجوم نابليون بونابرت على مصر إلى يومنا الحاضر(١٧٩٨-٢٠١٨م).

وقد شهد هذا الخطاب تيارات عدّة:

١- التيار الإسلامي.

٢- التيار الليبرالي.

٣- التيار الماركسي.

٤- التيار القومي اليساري.

وقد شهدت هذه التيارات تقلّبات مختلفة بين الازدهار والإحباط ونظراً لهذه الحالة تمّ تصنيفها في ضمن مراحل مختلفة، إذ إنَّ المرحلة الأولى تبدأ بعد هجوم نابليون ورئاسة محمد علي باشا وتصدّي الطهطاوي، أمّا المرحلة الثانية فتبدأ بعد انتكاسة (١٩٦٧) أمام إسرائيل وتستمر طيلة ما تبقّى من القرن العشرين، أمّا المرحلة الثالثة فلم تؤرّخ من قبل الباحثين ولكن يمكن أن نؤرخها لبدايات القرن الواحد والعشرين، بدءاً بأحداث (١١ سبتمبر) ومروراً بالربيع العربي وإلى يومنا الحاضر وما حصل من اقتتال إسلامي داخلي مع تراجع واضح أمام القضية الفلسطينية، وفسح المجال العارم أمام الاستعمار الغربي الجديد.

في المدّة الأولى ازدهر خطاب الحداثة على يد محمد علي باشا والطهطاوي وبلغ ذروته في المدّة الناصرية، ولكن بدأ بالانكسار والتراجع بعد الانتكاسة وأفول شعارات القومية وتحرير فلسطين ومناهضة الاستعمار، وبرزت إلى الساحة الخطابات الأصولية والإسلامية المعتدلة، واستمرت هذه الحالة في الوطن الإسلامي بشكل عام، إذ إنَّ الإسلامي بقي هو الوحيد الذي يمكنه تحريك الشارع وانحسر خطاب الحداثة في الجامعات وعند بعض المثقفين، وهو وإن ملك الساحة الإعلامية ودور النشر وبعض المؤسسات لكنه لم يلق رواجاً ميدانياً بشهادة مروجيه ودعاته.

فهذا عزيز الحدادي يسأل عن سبب فشل الحرية والديمقراطية في العالم العربي[١]، وكذلك يرى الدكتور عبد الإله بلقزيز انحسار نفوذ أفكار الحداثة في الحياة الثقافية وتجدّد دعوات الأصالة واتساع نفوذ الناطقين بها[٢]، بينما يذهب الدكتور سهيل الحبيّب إلى ابعد من ذلك ليرى انّ الخطاب السياسي ذا الطابع القومي مال في السنوات الأخيرة إلى التأسلم بشكل أكثر[٣]، وقبلهم الجابري قد أفتى بأنَّ جميع هذه التيارات وحتى الإسلاميّة منها أصبحت تكرّر خطاباتها من دون جدوى ومن دون أن يكتب لها النجاح[٤].

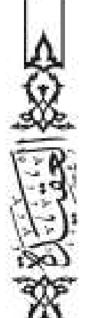
ونحن لا يسعنا رصد جميع ما كُتِبَ وما نُشر في الساحة الثقافية حول أسباب فشل مشروع النهضة أو نجاحه في بعض الفترات ومتابعته، بيد أننا نشهد في الآونة الأخيرة أي في المرحلة الثالثة من تاريخ النهضة –إن صح التعبير- دعوات تدعو إلى إحياء وتجديد خطاب الحداثة من خلال اقتراح مشاريع جديدة فضلاً عن القيام بنقد ذاتي ما بعد نهضوي(على غرار نقد ما بعد الحداثة للحداثة) من قبل التيار القومي وكذلك الحداثوي العلماني؛ ليتمكّن من استرجاع قواه وفتح ما خسره وتوسيع رقعة نفوذه، بعد الوقوف على نقاط الضعف وأسباب الانحسار.



كما يرى الدكتور سهيل الحبيّب انَّ الأطروحة المركزية لخطاب النقد الثقافي في الفكر العربي المعاصر، هو تحديث البنية الثقافية العامة المؤثّرة في سلوكيات أوسع الجماهير(٥).

وممّن دعا إلى ذلك أيضاً الدكتور عبدالإله بلقزيز في ثلاثيته:(العرب والحداثة) إذ يرى من تقديمه للجزء الأول من عمله هذا: أن الوقت قد حان لإعادة تظهير مساهمة خطاب الحداثة في الوعي العربي وفي عملية التراكم الثقافي والفكري(٦).

إنّه يعتمد في ثلاثيته: (من الإصلاح إلى النهضة، من النهضة إلى الحداثة، نقد التراث) بعد تقديم تمهيدي لكلّ جزء إعادة قراءة أهم المشاريع الحداثوية طيلة قرنين مع الإشارة إلى ما لها وما عليها؛ ليشقّ من بينها طريقاً إلى تحديث الحاضر مستعيناً بالترسانة الحداثوية الماضية، لاعتقاده أنَّ خطاب الحداثة في الفكر العربي أعمق وأرصن من غيره فكريّاً ومنهجيّاً وإشكالياً وأغنى معرفيّاً وأقلّ أيديولوجية وشعبيّة إلى كونه أكثر اتصالاً بالمعارف الإنسانيّة الحديثة وأشدّ ارتباطاً بأسئلة العالم وقضاياه، وأكثر قابلية للإصغاء إلى معطيات الفكر الإنساني، وأقلّ إصابة بمرض المركزية الذاتيّة والاعتداد النرجسيّ بالنفس أي أقل إصابة بالأمراض التي تمنع الفكر من التطوّر، وهذه أسباب كافية عند بلقزيز للاعتناء بخطاب الحداثة وإعادة الاعتبار إلى مساهمته الفكرية في الثقافة العربية(٧).



ونحن في هذه العجالة لا يسعنا تسليط الضوء على جميع ما ذكره في ثلاثيته هذه، بل نحاول أن نلخّص مشروعه في ضمن ثلاث نقاط رئيسة تتكفّل بيان مجمل المشروع وأسسه الفكرية، ألا وهي: التراث، الأصالة، الحداثة.

النقطة الأولى: التراث:

لقد عُني خطاب الحداثة بالتراث إذ بات همّه الأوّل، وتتراوح أعمال

مفكري هذا الخطاب بين رفض التراث تماما وإحداث القطيعة معه للوصول إلى جنّة الحداثة، وبين قبوله إجمالاً ومحاولة تظهير ما ينفع الحاضر فيه أو محاولة الالتفاف عليه وإعطائه قيمة ظاهرية مع تفريغه من محتواه الرئيسي؛ ليبقى اسما من دون مسمّى.

وباحثنا هذا-أي عبد الإله بلقزيز- لم يكن ببدع من هؤلاء المفكرين، إذ حاز مبحث التراث دائرة واسعة من أعماله، كما سنبيّن هذا في النقاط الآتية:

أ : سبب الاهتمام بالتراث:

إنّ سبب اهتمام بلقزيز بالتراث يعود إلى عوامل عدّة:

١- لأنّ التراث أثبت نفسه طيلة القرنين المنصرمين على الرغم من الجهود المبذولة لإقصائهِ تماماً، يقول بلقزيز:"التراث من وجوهه كافة: الديني والفقهي والفكري والأدبي والقيمي ليس معطى متخفياً من الماضي في المجتمع العربي، وإنّما هو حقيقة وجوديّة في يوميات الاجتماع والسياسة والثقافة والإيمان، ليس في الممكن تجاهلها أو السكوت عنها، إنّه يمارس سلطاناً حقيقياً على الأفكار والعلاقات والمؤسسات ويوجّه أفعال الأفراد والجماعات... إنَّ معدّل سلطانهِ ومساحة ذلك السلطان في المجتمع والوعي زاد على نحو ملحوظ في العقود الأخيرة.. فارتفعت الحاجة إلى إيلاء موضوع التراث، ما يستحقه من اهتمام علمي يناسب حجم حضور سلطته في الوعي والاجتماع"[٨].

فالمجتمع العربي الإسلامي يعيش استمرارية تاريخية وعدم انقطاع: استمرارية دينية، واستمرارية ثقافية، واستمرارية لسانية للغة الأمة والوحي، واستمرارية في منظومة القيم الموروثة[٩].

٢- إنّ الطريق نحو الحداثة يمرّ عبر نقد التراث، وتحجيمه وإعطائه المكانة التي يستحقها مع تقييده بزمانه وتاريخه الماضي:(لقد أعلن مثقفو الحداثة



المعاصرون أنّهم يدركون قيمة العمل العلمي في ميدان دراسات التراث بوصفه الميدان الرئيس كي يثبت خطاب الحداثة جدارته في الصيرورة خطاباً تاريخياً مطابقاً)[١٠].

إنّه يقول:(لا يبدأ التقدّم والحداثة إلّا من نقد الأصالة وبيان لا أصالتها، فمتى ندشّن مرحلةَ نقدٍ معرفيٍّ رصينٍ لمقالة أيديولوجية ضحلة سيكون ضرورياً لإنتاج حداثة فكرية حقيقية)[١١].

كما يرى بلقزيز أنّ الطريق إلى الحداثة الفكرية لم يعد سالكا مستقيماً، بل بات محفوفاً بالعوائق ومتعرجاً ولا يمكن قطع شوطه إلّا بإعادة مراجعة ونقد الموروث الثقافي في الوعي والذهنية العامة، والنقد عند أكثر هؤلاء الباحثين ليس الهدم وإنّما هو فهم الموروث الثقافي في تاريخيته، وبيان حيويته الداخلية ومساجلة القراءة التراثية الرائجة والذاهبة إلى رفع التراث فوق شروط الزمان والمكان والتاريخ[١٢].

وهذه نظرة براغماتية نفعية على خلاف ما يدعيه المؤلف من النزعة العلمية والموضوعية.



ب: سؤال التراث:

إنّ سؤال التراث عند بلقزيز لم يقتصر على العرب والمسلمين، بل يشمل جميع الأمم:"إذ المجتمعات الإنسانيّة لم تعدم أشكالاً وصوراً مختلفة من الاهتمام بتراثها الثقافي والديني ومن التفكير فيه والانتاج العلمي حوله، فسؤال التراث في أيّ ثقافة هو سؤال الصلة التي تربط حاضر الثقافة والمجتمع بماضيها، والمجتمعات المأزومة هي أكثر المجتمعات عناية بماضيها بإعادة الانتباه إليه وإعادة التفكير فيه وقراءته عساها تعثر في خبرته التاريخية عن أجوبة ناجزة أو عن خامات قابلة لتصنيع أجوبة عن مشكلات حاضرها"[١٣].

ثمّ أنّ سؤال التراث عند بلقزيز قد تولّد في الوسط الإسلامي جرّاء الآخر الأوروبي: فهو من نبّه العربي إلى تأخره التاريخي، وهو من نبّه إلى تأخره حتى بالنسبة إلى ماضٍ مرجعيّ، وهو من أغراه بالعودة إلى ماضيه؛ لفهم سبب تأخره أو لتصويب رؤية غريمه الأوروبي إلى أسباب ذلك التأخّر(١٤).

كما أنّ السؤال عن التراث اشتدّ بعد انتكاسة ١٩٦٧م، حتى انّ الحداثيين دخلوا على خط العلاقة مع التراث محاولين في البحث عن أسباب تلك السلطة التي ما زال يملكها ذلك التراث في المجتمع والفكر، محاولين كسر احتكار التقليديين لهذا الرأسمال الثقافي(١٥).

وفي النهاية يدعو بلقزيز إلى تأسيس سؤال التراث على قواعد البحث العلمي على النحو الذي يجعل البحث في التراث بحثاً علمياً وموضوعيّاً غرضه المعرفة لا التوظيف السياسي والأيديولوجي(١٦).



ج ـ الصراع على التراث:

يفرّق بلقزيز بين ظاهرة الاهتمام بالتراث وبين إشكالية التراث، إذ يرجع الأول إلى بدايات عهد التنوير الإسلامي، أمّا الثاني فقد ظهر في ستينات القرن العشرين، ذلك أنّه ليس من شأن أيّ اهتمام بقضية فكرية ما أن يؤسّس إشكاليّةً وإنْ بلغ من الكمّ والكثافةِ مبلغاً، فإشكالية التراث هي عندما تحوّل التراث إلى سؤال استراتيجي في المعرفة والفكر والمجتمع أو كسؤال سياسي معرفي يتحدّث عن علاقة الأنا الراهنة بالأنا التاريخية، ثمّ بالآخر من منظور حاجات الراهن، فنحن أمام طفرة نوعية من علاقة الوعي العربي بالموروث الثقافي، وفي النظرة إلى موضوع التراث بوصفه موضوع صراع معرفي واجتماعي على المستقبل(١٧).

ثمّ أنّ الصراع على التراث هذا كان بين خطابين: خطاب الأصالة وخطاب الحداثة، ولم يكن التراث واحدا عند هؤلاء وأولئك، فقد استعان كل واحد في

تظهير لحظات ونصوص فكرية وتغييب غيرها أو الحطّ من مكانتها في تاريخ الفكر، ومع هذا فالتيار الأصالي كان أشدّ صلة بالتراث من التيار الحداثي، وكانت قدرته على إنطاق الماضي بما يريد أعلى من قدرة خصمه(١٨).

وعليه فالتدخل الأيديولوجي في جدل التراث ظلَّ أعلى كمّاً ونوعاً من مستوى التدخل الفكري والمعرفي فيه، وكان لهذا التضخّم الأيديولوجي أثره السلبي في ميدان الدراسات التراثية.

والنظرة الأيديولوجية هذه عند بلقزيز لها ثلاثة وجوه: الانتقائية، الإسقاط التاريخي، والتوظيف الفجّ في الجدل السياسي.

أمّا الانتقائية فقد ابتُلي بها دعاة الأصالة والحداثة على حدٍّ سواء، ولم يلتفتوا إلى التراث بوصفه كلّاً ثقافيا غير قابل للقسمة، وإنّما انصرفوا إلى اقتطاع أجزاء منه بعينها والاشتغال عليها بما هي في زعمهم المادة التمثيلية لكليّة ذلك التراث، وكان يقع الحطّ من لحظات ثقافية أخرى بوصفها لحظة برانيّة مدسوسة غير أصيلة أو رجعية ظلامية، فاشتغل الأصاليون بأفكار السلف وبالأشعرية في العقيدة، في حين اشتغل الحداثيون بأفكار المعتزلة في العدل وحريّة الإنسان وجذور العقلانية، وحينما درس الأصوليون الفقه والأصول والحديث وعلوم القرآن، توجّه الحداثيون إلى الفلسفة والمنطق والعلوم، وهكذا دواليك(١٩).



أمّا بخصوص التوظيف السياسي فيرى بلقزيز أنَّ الصراع على التراث بين تيارين كان بسبب الاستيلاء عليه واحتكار تأويله؛ ذلك أنَّ الاستيلاء على الماضي أقصر طريق إلى الاستيلاء على الحاضر، ومن ينتصر في معركة الأول ينتصر في الحاضر، والانتصار هذا ليس انتصار خطاب ثقافيٍّ فحسب وإنّما هو انتصار خطاب سياسيٍّ وموقع سياسيّ أيضاً، فليس الاهتمام بالتراث لأجل التراث بنفسه، بل من أجل توظيفه في المعركة على السلطة الثقافية والسلطة السياسية(٢٠).

في حين يرى بلقزيز أنَّ التراث محايد في علاقته بنا كمادةٍ مدروسة، فلا هو

ضدنا ولا هو في صالحنا، وإنّنا نحن من يهدر حياده أو يخرجه عن حياده فيورّطه في معارك الحاضر الثقافية والسياسية، وإذا كان اليوم يبدو مشكلة عند فريق وحلّاً عند آخرين، فلأنَّ الأول أراده مشكلة وأراده الثاني حلّاً، وليس في التراث نفسه من حيث هو تراث عناصر المشكلة وعناصر الحلّ، فإنَّ الدراسين العرب للتراث والإسلام هم من يطرحون مشكلاتهم على التراث وعلى الإسلام وليس هو الذي يطرح مشكلاته عليهم كما يعتقدون، فيبنون أنساقاً من التفكير على اعتقادهم(٢١).

ثمَّ يمتدح النموذج الغربي ويرى أنَّ الباحثين الغربيين لا يرون حرجاً من دراسة تراثهم، إذ إنّهم لا يفعلون ذلك التماساً منه لأجوبة عن مشكلات عصرهم، وإنّما لأنَّ البحث فيه يقع في صلب صناعتهم ومهنتهم كباحثين(٢٢).

وقد نسي بلقزيز ما ذكره سابقاً من أنَّ الغرب قطع ماضيه الديني أي الحقبة المسيحية ولم يقطع مع ماضيه اليوناني أو الروماني، بل جعله نقطة انطلاق وأجوبة لإشكالات الحاضر:"إنَّ القطيعة هذه إنّما قصد بها محو الحقبة المسيحية من تاريخها، وإنهاء مفعولها في الفكر والثقافة والسياسة والاجتماع، غير انّهُ كان على قوى القطيعة أن تبحث لها عن ماضٍ من تاريخ أوروبا يكون لها نقطة ارتكاز للبناء أو شيئاً بهذه المثابة، وهو ما وجدته في الحقبة اليونانية والرومانية الأولى وبنت عليه، فلقد كان على الدعوة العقلانية واللائكية أن تبني على السابقة اليونانية، على العقل الأرسطي والتراث الفلسفي الإغريقي وعلى الديمقراطية الاثينية وان تبني –في الوقت عينه- على السابقة الرومانية"(٢٣).



د- المناهج:

يقدّم بلقزيز خريطة معرفيّة للمناهج المستعملة في الفكر العربي المعاصر في دراسة الموروث الثقافي وهي:

١. المنهج التاريخي التقريري أو منهج العرض التاريخي للموروث الثقافي.

٢. المنهج التاريخي الفيولوجي أي الفحص التاريخي اللغوي للنص والتنقيب في مصادر المفاهيم والأفكار التي تؤسّسه، وقد استفاده الدراسون من المستشرقين.

٣. المنهج المادي التاريخي أي قراءة الأفكار والنصوص بما هي مجرد تعبير عن شرط تاريخي موضوعي ومجرد تعبير عن أيديولوجيا طبقة اجتماعية، وهو متأثر بالخطاب الماركسي.

٤. المنهج الفينومينولوجي المتأثّر بأطروحات هوسرل وتطبيقها في دراسة تاريخ الفكر الإسلامي.

٥. منهج التحليل الابستمولوجي لمنظومات المعرفة، ويعتمد تحليل المفاهيم الحاكمة للتفكير وانتاج المعرفة.

٦. المنهج التحليلي النقدي، يعتمد تفكيك المنظومات الابستيمية للمعرفة.

٧. المنهج التأويلي الهيرمنيوطيقي.

٨. المنهج التاريخي النقدي[٢٤].

ثمَّ يعرّج على ما يشوب هذه المناهج من فجوات ونواقص وهي:

١.العقائدية المنهجية بمعنى اختزال التفكير في منهج واحد وتحويل البحث إلى مجرّد تمرين تطبيقي على منهج ما سيّما عند ظهور منهج جديد.

٢. الأقنومية المنهجية وهي مرجعية المنهج في البحث العلمي، وافتراض صلاحيته المطلقة وعموميته وشموليته في كل الأحوال من دون مراعاة مبدأ الملاءمة أو المناسبة، فيتحوّل المنهج إلى قوالب جامدة قابلة للتنزيل على أي موضوع.

٣. واحديّة الهندسة المنهجية للموضوع، إذ يفترض أنّ موضوعاً ما لا يقبل غير طريقة منهجية وحيدة إمّا تاريخية فقط أو سوسيولوجية أو بنيوية فقط.

وبعد هذا يختار بلقزيز الرؤية المرنة للمنهج وهي تعتمد التعددية المنهجية للموضوع الواحد[٢٥].

هـ- الموقف من التراث:

بعد هذا العرض السريع نصل إلى موقف بلقزيز؛ إذ يتبلور أولاً: في الخروج من سلطان التراث، وثانياً: جعله موضوعاً معرفيّاً بحت للدراسة والتحليل من دون توظيف سياسي أو أيديولوجي.

هذا الموقف هو حصيلة تجاربه من قراءة تاريخ الأصالة والمعاصرة، إذ توصّل إلى عدم إمكان سحق التراث وإغفاله، لذا يدعو إلى النظرة التركيبية لمسألة الحداثة والتراث لخطورة القراءة العدميّة والتبجيلية للماضي[٢٦].



وعليه فدعوته تتلخّص في تأسيس سؤال التراث على قواعد البحث العلمي على النحو الذي يجعل البحث في التراث بحثاً علمياً وموضوعياً غرضه المعرفة لا التوظيف السياسي والأيديولوجي[٢٧].

وقبلته في ذلك هو الغرب، إذ خرج من سلطان الماضي، وأنتج حاضره ومستقبله بمعزل عن ايّة مرجعية أقنومية تفرض عليه الاندراج تحت سقفها[٢٨].

إنَّ ما يبغيه بلقزيز من التراث هو مافي وسع ذلك التراث أن يقدمه لنا، فالذي يسعه تقديمه هو معطاه الثقافي والفكري في تاريخيته غير القابلة للتجاهل، وصلتنا به هي صلة الباحث بأيّ فكر مضى لا يريد منه أكثر من فهمه على أفضل نحو ممكن[٢٩].

النقطة الثانية: الأصالة:

يركز بلقزيز في بحثه الأصالوي على إفراغ معنيين للأصالة: المعنى الأول إيجابي يدعو إليه، أمّا المعنى الثاني فظلامي يحاربه ويحذر منه، وذلك من خلال

التفريق بين الإصلاحية الإسلامية المتمثّلة بالطهطاوي وجمال الدين ومحمد عبده، وبين الإحيائية الإسلامية المتمثّلة برشيد رضا وسيد قطب ومحمد قطب وأمثالهم.

إنَّ دعوته للأصالوية الأولى لم تكن حبّاً منه بها؛ وإنّما بغضاً لجارتها ولأجل كشف عوارها، إذ يختار أهون الشرين وإلّا فمشروعه هو الدعوة إلى الحداثة وبعبارة أخرى أنَّ تمسكه بالأولى تكتيك أمام زحف الخطاب الإحيائي، أمّا تمسكه بالحداثة فهو إيديولوجي خصّص ثلاثيته هذه للتنظير لها ودعمها.

وهذا ليس تخرّصاً عليه بل هو يصرّح بذلك ويقول:"ولم يكن إلحاح بعضهم- وكاتب هذه السطور أحدهم- على الفكر الإصلاحي الإسلامي إلّا وجهاً من وجوه التنبيه على المأزق والأفق المسدود الذي تتدحرج إليه فكرة الأصالة المنغلقة على نفسها"(٣٠).

وبناء على هذا نتطرّق إلى خطاب الأصالة عند بلقزيز ضمن محورين كما رسمها هو:

أ- الإصلاحية الإسلامية:

في الفصل المخصّص للبحث عن الأصالة يضع بلقزيز عنواناً تحت اسم:(أصالة النهضويين)؛ ليشعر قارئه منذ البداية بما يريد أن يؤسّسه، إذ يذهب إلى أنَّ هذه الأصالة النهضوية قبلت تحدّي الحداثة الأوروبية وطفقت تبحث فيها عمّا أسّس لها شوكتها، كما أنّها لم تُعرض عن الموروث القديم وفي الوقت نفسه لم تستذرع به حجة لتأبى بناء الصلة بالأفكار الجديدة، بل بالعكس وجدت في خطاب الحداثة أجوبة عن أسباب التأخر والانحطاط من قبيل انسداد باب العقل والاجتهاد، والإغراق في ثقافة الحواشي، واستبداد السلطان السياسي، وتوقف العلم وما شاكل، لذا لم يتحرّج من إبداء أوسع الانفتاح على الفكر الغربي ونموذجه الحضاري(٣١).



فأصحاب هذا الخطاب لم ينكفؤوا إلى الماضي والتراث ليرجموا العصر والعالم، بل قاموا:"بإعادة بناء مفهوم الأصالة نفسه لا بوصفه يردّ إلى منظومة مرجعية مغلقة وثابتة ومطلقة، بل بوصفه يغتني بجديد يعيد به إنتاج نفسه، أي على النحو الذي لا تكون فيه الأصالة رديفاً للماضي وإنّما قرينة على الحاضر وعلى المستقبل أيضاً"[٣٢].

ويتأسف بلقزيز على إخفاق هذا الخطاب وإجهاض مشروعه، ثمّ يشير إلى أهمّ أسباب هذا الانهيار ويلخّصها في:

١. انهيار المشروع السياسي الإصلاحي الذي بدأه محمد علي باشا في مصر، ثمّ توسّع إلى تونس والمغرب إذ فقد الخطاب النهضوي حاضنته السياسية.

٢. انقلاب العقلانية الإصلاحية على نفسها سيما عند جيلها الأخير مثلما عند محمد رشيد رضا، إذ ارتدّ على تراثها العقلاني خاصة في ما اتصل بالمسألة السياسية وهي جوهر خطاب الإصلاحية الإسلامية.

٣. سقوط البلاد العربية في قبضة الاحتلال الأجنبي إذ لم يبق معنى للإصلاح حينئذٍ، بل اقتضت المرحلة خطابا ثوريا[٣٣].

وأخيراً فالعقلانية الإصلاحية الإسلامية قدّمت مساهمة رائدة في الانفتاح على الثقافة الكونية، وفي الدفاع عن التقدّم، وعن الدولة الوطنية الحديثة، وفي مقارعة الاستبداد والدعوة إلى الحرية والعدل السياسي[٣٤].





ب-الإحيائية الإسلامية:

يعرّف بلقزيز الأصالة بأنّها: "استدعاء لموروث يجري الارتفاع به عن معدّل الزمان والتاريخ وإرساله كمطلق متعالٍ.. ولا تكون الأصالة أصالة إلا متى امتنعت عن أحكام التغيّر؛ لأنّ المتغيّر يلحقه فساد والأصالة صلاح مطلق، ولا

تكون الأصالة أصالة إلّا في مقابل الحداثة، إذ الحداثة مُحدَث وإحداث، وشرّ الأمور محدثاتها؛ لأنّها في مقام البدعة"(٣٥).

إنَّ الأصالة بهذا المعنى شرّ محض من وجهة نظر بلقزيز، إذ إنَّ أكبر خطر يهدّد ذاتيتنا الحضارية وأصالتنا هو التشرنق على الذات والانكفاء إلى فكرة الأصالة، انّها تباهي بأمجاد الماضي دون أن تصنع مجداً في الحاضر، انَّها انكفأت على نفسها وخاصمت العصر، وليس بإمكانها تقديم شيء على الصعيد الثقافي والفكري أمام تحديات المعرفة والاجتماع المعاصر ومعضلات التقدّم؛ ذلك أنّها تعزل نفسها عمّا يدور في العالم من تحوّلات معرفية وفكرية(٣٦).



ثمَّ إنّهُ يصف خطاب الأصالة هذه بالإيديولوجيا ولم يعدّه فكرا؛ ذلك أنَّ معطياته ليست متأسّسة على نسقيّة معرفية، والأعم الأغلب في موضوعاتهِ مواقف دفاعية ضدّ خطاب متماسك هو خطاب الحداثة الغربية أو هجومية وصفية، انّه دعوة إلى شكل من التحزّب الذهني والوجداني أكثر من دعوة إلى معرفة نظرية(٣٧).

وتعتمد أيديولوجيا الأصالة عند بلقزيز ثلاثة أسس:

١- تفوّق الإسلام على غيره.

٢- إنَّ مدنيّة الغرب آيلة إلى الاندحار.

٣- عدم حاجة المسلمين إلى الآخر؛ لأنَّ في موروثهم ما يشبع حاجاتهم(٣٨).

بعد هذا السرد يُرجع بلقزيز لحظة بداية خطاب الإحياء أو الصحوة إلى بداية الثلاثينات من القرن العشرين لا سيما بعد الحرب العالمية الأولى مع حركة الأخوان المسلمين على يد حسن البنا(٣٩).

ثمَّ أنّه يسجل نقاطا عدّة على خطاب الأصالة هي:

١- لا تاريخية مفهوم الأصالة بمعنى أنّه يميل إلى حسبانه النظام المرجعي

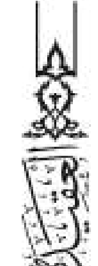
الوحيد للمعرفة والعمران الإسلاميين، فإنَّ خطاب الأصالة خطاب ماضوي يرتد إلى لحظة مرجعية هي الأس والجوهر، وأنّه يؤسس معيارية خاصة مختلفة لمعنى التطور والتقدّم، بمقتضاها لا يكون التقدّم انتقالة إلى الأمام وإنّما انتقال عكسي إلى الوراء، فيصبح مستقبلنا ماضينا ووفاؤنا الحرفي إلى هذا الماضي أقوم سبيل إلينا إلى المستقبل وأيّ حياد عنه يؤول إلى جاهلية متجدّدة.

٢- اختراع معنى أصولي للأصالة.

٣- مذهبية مفهوم الاصالة.

٤- معاداة التقدم والتغيير الثقافي والاجتماعي.

وأخيراً خطاب الأصالة ليس شيئاً آخر غير خطاب الهزيمة النفسية القاسية أمام الحضارة والتاريخ(٤٠).



ثمَّ إنَّ بلقزيز يرى أنَّ خطاب الأصالة هذا قد أحدث قطيعة فكرية حاسمة مع الخطاب الإصلاحي ـ إن على صعيد إشكاليته، أو على صعيد منطلقاته غير النهضوية، أو على صعيد رؤيته غير العقلانية ـ كان الغرب منبعا من منابع المعرفة والنور، أمّا مع الإحيائية فبات منبع شرٍّ وعدوان، ومع الإصلاحية كان العقل سلطة معرفية تدين لها الأذهان، في حين صار النص الديني السلطة المعرفية الوحيدة لدى الإحيائية(٤١).

ويزيده وضوحاً ليقول:"كانت العقلانية الإصلاحية تتوسّل بالمعتزلة وابن رشد وابن خلدون وابن حزم والشاطبي، فصارت الإحيائية الإسلامية تتوسّل بالأشاعرة والغزالي وابن تيمية وابن القيم الجوزية ... وكانت العقلانية الإصلاحية تدعو إلى الانفتاح على ثمرات الفكر الغربي والانتهال منها من دون حرج مثلما انتهل السابقون من الثقافات اليونانية والفارسية والهندية، أمّا الإحيائية فباتت ترى في الفكر الغربي شرّاً مستطيراً ومستودع المادية والإلحاد وتفسّخ القيم...

كانت الإصلاحية تدعو إلى التقدّم والانخراط في العصر والتاريخ من خلال تحقيق المصالحة بين الأنا والآخر، الإيمان والعلم، فيما انتهت الإحيائية إلى الدفاع عن الهوية ضد آخر يتهدّدها، مؤثرة التشرنق على النفس والانسحاب من العصر والتاريخ، والانكفاء إلى منظومات ذهنية تقليدية[٤٢].

وبعد هذا كلّه يرى بلقزيز حسنة واحدة في خطاب الأصالة ألا وهي استنهاض وتحشيد وتجييش الناس في الحقل الاجتماعي والسياسي؛ لإخراج الجمهور الاجتماعي من سلبيته السياسية، وفي ضخٍّ بعض التوازن في حقل السياسة بين السلطة والمجتمع، أو في حدّ احتكار النخب الحاكمة للمجال السياسي، أمّا عدا هذا فلا يرى فائدة لخطاب الأصالة لا سيما في مجال الفكر والمعرفة[٤٣].

النقطة الثالثة: الحداثة :

إنَّ الهدف الرئيس لبلقزيز في ثلاثيته:"العرب والحداثة" هو إعادة تظهير مساهمة خطاب الحداثة في الوعي العربي وفي عملية التراكم الثقافي والفكري[٤٤]؛ ذلك أنَّ خطاب الحداثة في الفكر العربي أعمق وأرصن من غيره فكرياً ومنهجياً وإشكالياً، وأغنى معرفياً وأقلّ أيديولوجية وشعبية، إلى كونه أكثر اتصالاً بالمعارف الإنسانية الحديثة والمعاصرة، وأشدُّ ارتباطاً بأسئلة العالم وقضاياه، وأكثر قابلية للإصغاء إلى معطيات الفكر الإنساني، وأقلّ إصابة بمرض المركزية الذاتية ... فهذه أسباب كافية عند بلقزيز للاعتناء بخطاب الحداثة، وإعادة الاعتبار إلى مساهمته الفكرية في الثقافة العربية[٤٥].

فمشروع بلقزيز هو إعادة كتابة تاريخ الحداثة في الفكر العربي المعاصر[٤٦].

ينقسم البحث عن الحداثة عند بلقزيز إلى محورين: محور الحداثة في الغرب، ومحور الحداثة في العالم الإسلامي والعربي.

أ- الحداثة في الغرب:

يرى بلقزيز أنَّ الحداثة ترادف معنى المنظومة الفكرية التي تجاوزت فيها نزعات يردّ بعضها إلى بعض، كالإنسانوية والعقلانيّة والتجريبية والعلمانية والتطوريّة والتاريخانية والتقنوية .. الخ، وانَّ هذه المنظومة نشأت واكتملت ملامحها في مكان معين: أوروبا، وفي زمن معين: العهد الحديث؛ لتأخذ هيئتها النهائية في القرن التاسع عشر، ثمَّ لتكتسح العالم الذي يقع خارج مركزها الأوربي: أمريكا الشمالية ثمّ اليابان فسائر العالم(٤٧).

فالحداثة جاءت برؤية جديدة للعالم أحدثت قطيعة مع ما قبلها الثقافي والفكري، وآذنت بميلاد نظام معرفي جديد في أوروبا الحديثة، وهذه الحداثة تعتمد دعامتين: الأُولى: العقلانية، والأُخرى: الإنسانويّة(٤٨).



أمّا العقلانية فهي حركة فلسفية شاملة ترد إمكان المعرفة إلى أداة واحدة هي العقل، أمّا الإنسانوية فهي نظرة جديدة إلى الإنسان بوصفه جوهر العالم ومركزه وصانع مصيره، فمع العقلانية بات الإنسان مصدر المعرفة ومرجعها بدل النص المقدس؛ لأنَّه وحده يملك أداتها: العقل، ومع الإنسانوية بات الإنسان وحده من يصنع ويقرر مصيره ويرسم إطار الحرية والسعادة بعد أن عرضت عليه الميتافيزيقيا المسيحية طريقاً آخر لتحصيلها، وبانتصارهما فتح الباب أمام الحداثة(٤٩).

وهذه الحداثة الأوروبية بدأت في الانتشار خارج حدودها منذ مطلع القرن التاسع عشر، وهي لم تنتشر عن طريق المثاقفة والحوار، بل أتت في ركاب الحملات الاستعمارية التي غزت بلدان العالم ما قبل الصناعي ومجتمعاته، فهي لم تأت بصورة حضارية اقناعية بل أتت على حين غرّة متوسلة بالغزوة الاستعمارية(٥٠).



ب-الحداثة في العالم الإسلامي والعربي:

الحداثة في العالم الإسلامي والعربي خطاب ثقافي جديد يقترح على الوعي العربي رؤية مختلفة للعالم والمجتمع والثقافة متمايزة عن الرؤى والتصورات السائدة(٥١). ثمَّ أنَّ بلقزيز يعتقد بوجود حداثات لا حداثة واحدة، صحيح انَّ كلّ حداثة تنهل من حداثة الغرب بالضرورة، لكن أيّاً منها يتلوّن بلون المجتمع الخاص الذي تنبع منه أفكار الحداثة ويتكيّف مع معطيات تاريخه ومواريثه، كما انَّ لليابان حداثة خاصة بها كذلك الصين وغيرها من الدول(٥٢).

أمّا بداية هذه الحداثة العربية فيرجعها بلقزيز إلى غزوة نابليون إلى مصر(٥٣)، بمعنى أنّها ولدت بتأثير فكرة الحداثة الغربية الوافدة، ولم تكن هذه الرؤية الحداثية العربية ذات صلة بأية رؤية إسلامية تجديدية وإنّما أتت منفصلة عنها تماماً؛ ذلك أنَّ مصدرها هو الفكر الأوروبي الحديث الذي ليس يرتبط بالإسلام من أيّ وجه، وهو الذي أنجز قطيعة مع اللاهوت المسيحي نفسه(٥٤).



وكون الحداثة دخيلة ليس طعناً عليها عند بلقزيز، إذ يرى انَّ من يبحث عن حداثة ثقافية صافية من أية أخلاط أو تأثيرات خارجية وناجمة عن تطوّر ذاتي ثقافي محض، فلن يجدها في كلّ بقاع العالم، بل لن يجدها إلّا في مراكز الحداثة نفسها وهي على أصابع اليدين تعدُّ.

ثمَّ يستشهد بالحضارة الإسلامية إذ كانت خليطاً من ثقافات أخرى فارسية ويونانية وهلينستية، ثمّ يذهب به الشطط إلى أكثر من هذا ليقول بانَّ حداثة ألمانيا والسويد والنرويج والنمسا وغيرها من الدول إنّما جاءت إليها محمولة في ركاب الغزو الفرنسي والبريطاني والهولندي، كذلك الأمر في أميركا وكندا واستراليا، والخلاصة عند بلقزيز انّه لا ضير أن تنشأ المقالة الحداثية في ثقافتنا المعاصرة في امتداد تأثيرات ثقافية وافدة من خارج وغالباً في ركاب الغزو الأجنبي(٥٥).

للحداثة العربية ثلاثة أجيال وموجات فكرية منذ ثلاثينات القرن التاسع عشر حتى اليوم، وقد امتدّ زمن الجيل الأول والثاني إلى منتصف القرن العشرين، أمّا الجيل الثالث فيبدأ في عقدي الخمسينات والستينات.

وخطاب الحداثة هذا مرّ بلحظتين فكريتين: ١- كان فيها نهضوياً وامتدّ حتى منتصف القرن العشرين، ٢- كان فيها حداثيّاً، إذ بدأ منذ عقد الخمسينات من القرن الماضي[٥٦].

الحداثة الأولى كانت ساذجة ولم تكن بالمعنى الفلسفي نفسه للحداثة في الغرب، بل كانت تعني الانتصار للفكر الحديث وللأدب الحديث على حساب القديم[٥٧]، وهذا ما يطلق عليه بلقزيز اسم التحديث: أي تطوير بنى المجتمع والسياسة والاقتصاد بحيث توائم بين مستوى التحولات الطارئة على صعيد الزمان والمكان والعلاقات الاجتماعية والحاجات والصلات المتزايدة تواشجاً بين المجتمعات، فالوطن العربي عاش تجربة التحديث المادي من دون أن يعيش تجربة الحداثة الفكرية والثقافية[٥٨]، على حين الحداثة في جيلها الثالث تطوّرت واتسمت بأربع سمات رئيسة:

١. إنّ مفكريها كانوا أكثر اتصالاً بمصادر الفكر الغربي وتيارات الحداثة فيه.

٢. غلبة المنزع الأكاديمي في التأليف، ونقص في منسوب التبشيرية في التفكير مقارنة بجيلين الأول والثاني.

٣. علاقة نقدية بالمرجعين الثقافيين التراثي والغربي.

٤. السمة التركيبية وهي الإيمان بكونية مبادئ الفكر الحديث مع الاعتراف بالخصوصيات وعدم هدرها، فهذه الرؤية تعبّر عن تحرّر مزدوج من ازعومتين: المركزية التراثية والمركزية الغربية الحديثة[٥٩].

في هذه اللحظة شهدت الساحة العربية ميلاد نظرة علموية مطمئنة إلى انتصارات العلم على الطبيعة وانتصارات الرؤية العلمية على الرؤية الدينية للعالم والمجتمع، وقد تبلورت في الوضعية العلموية، كما شهدت داروينية اجتماعية عربية أطلت من نافذة القراءة الماركسية العربية للمجتمع، وشهدت ميلاد فلسفة وجودية والاشتغال بمفاهيم التحليل النفسي الفرويدي، وفلسفة بنيوية، مع صعود الخطاب اليساري القومي للسلطة[٦٠].

بعد هذا السرد يشرح بلقزيز كيفية استقبال الحداثة في الوطن الإسلامي والعربي في ضمن النقاط الآتية:

١. الممانعة الحادة والشاملة في إنكار الحداثة وجميع تجلياتها مع الرجوع الحاد إلى الماضي والتمسك به وإحياء تقاليده بما في ذلك ما اندثر منها بفعل التقادم الزمني بحسبانه عنوانا لهوية تتعرّض للتبديد.

٢. الممانعة المتكيفة مع إكراهات الحداثة، إذ تتكيّف مع كثير من معطيات الحداثة بهدف تغذية نفسها من جديد أو بهدف إعادة إنتاج نفسها ممانعةً قادرةً على جبه ضغوط الحداثة متوسّلة ببعض معطيات الحداثة وأدواتها.

٣. الممانعة الثقافية البعدية أي بعد انتصار الحداثة وظهور أفولها، وتعود هذه الممانعة إلى الربع الأخير من القرن العشرين.

٤. الاستقبال الإيجابي المتعامل بانفتاح كبير مع معطيات الحداثة الفكرية والثقافية الغربية[٦١].

نكسة الحداثة:

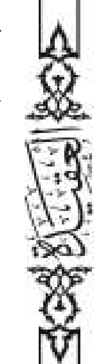
يذهب بلقزيز إلى انّ خطاب الحداثة شهد نكستين ثقافيتين في القرن العشرين وضعتاه في حال من التراجع والضمور والدفاع السلبي، تعود الأولى إلى

عشرينات ذلك القرن في حين تعود الثانية إلى ستيناته، ارتبطت النكسة الأولى بانهيار الإمبراطورية العثمانية وسقوط الخلافة وما رافقهما من ردّة رجعية ومن ميلاد لحركات الإحيائية الإسلامية، وارتبطت الثانية بانهيار المشروع السياسي القومي والمشروع الثقافي التحرّري الملازم له وبصعود حركة الصحوة الإسلامية المعاصرة وتجدّد الخطاب الأصولي لا سيما بعد ثورة إيران[٦٢].

نقد الحداثة:

ينتقد بلقزيز خطاب الحداثة من وجهين:

١. تحوّلها إلى إيديولوجيا، إذ إنّها بدأت فكرة وانتهت إلى إيديولوجيا، وهذا ما أدّى إلى افتقار معرفي لفكرة الحداثة، إذ سريعاً ما ألفت نفسها في موقع دفاعي تراجعي: من فكرة تملك تفوقاً معرفياً على غيرها إلى إيديولوجيا لا جمهور لها يدافع عنها أمام إيديولوجيات أخرى لها سلطان في الناس وجمهور من الأتباع[٦٣].



٢. التغربن أي التقليد الرث للغرب، الحداثة إبداع واقتحام يجدّف ببطولة ضدّ التيار، كي يؤسّس للنفس مكاناً، أمّا التغربن فيرادف التبعية الفكرية والكسل المعرفي والتسوّل الثقافي والتعيّش من إبداع الآخرين وتحويل المعرفة من إنتاج إلى ترجمة وترداد مملّ ورتيب لما قاله الآخرون، ما أكثر الحداثيين العرب الذين لا دور لهم سوى إتيان فعل العنعنة وتحويل نصوصهم إلى ساحة مفتوحة لسوق الاستشهادات والنقول، حداثتهم تلك بئس الحداثة، لا يمثّل هذا التغربن أو هذا التقليد الرثّ والتبعي للغرب الحداثة وأدوارها الثقافية التقدمية بقدر ما يسيء إليها ويغرّمها بباهظ الغرامات أمام نقائضها الثقافية[٦٤].

حصيلة البحث:

تبيّن من هذه الجولة السريعة في ثلاثية بلقزيز حول العرب والحداثة، أنَّ

مشروعه هذا لم يهدف إلى تقديم أجوبة الأسئلة التي أخفق في الإجابة عنها خطاب الأصالة[٦٥]، وانّما يهدف إلى إعادة اعتبار لخطاب الحداثة من خلال إعادة كتابة تاريخها[٦٦]، ليصل من خلاله إلى تظهير مساهمة خطاب الحداثة في الوعي العربي وفي عملية التراكم الثقافي[٦٧].

إنَّ بلقزيز في عمله هذا يحاول أن يتسم بالموضوعية العلمية؛ لذا نراه يقوم بنقد خطاب الأصالة ونقد خطاب الحداثة سويّة ليشقّ من بينهما طريقا وسطاً، انّهُ يقول:"لقد كان على خطاب الحداثة وما زال وسيبقى عليه أن يواجه نقديّاً خطابين متباعدين في المقدمات والمنطلقات متضافرين أو متخالفين في النتائج: خطاب جاليةٍ ثقافيةٍ ماضويةٍ من خارج الزمان، وخطاب جاليةٍ ثقافيةٍ حداثويةٍ من خارج المكان، من جوف هذا النقد الثقافي المزدوج سيبدأ تاريخ الحداثة"[٦٨].

كما أنّه يحاول تعديل صورة الآخر والأنا أيضاً، إذ إنَّ الآخر لدى بعضهم ظلم واستعمار ولدى بعضهم الآخر تنوير وتقدّم وحضارة، ومن نقد هاتين النظرتين نصل إلى مدخل ضروري لإعادة وعي موضوعي[٦٩].

كما أنَّ الأنا عند قوم موطن إعجاب وفرادة، وهي عند قوم آخرين موطن تخلّف وظلامية، فالأمر يدور بين النظرة النرجسيّة الأصاليّة للذات وبين النظرة العدميّة الحداثيّة لها، فضاعت فرصة إعادة بناء الأنا[٧٠].

إنَّ نقد بلقزيز لخطاب الأصالة – على الرغم من ادعائه الموضوعية- خطاب مؤدلج يروم من خلاله توظيف لحظات إيجابية فيه لصالح الحداثة، إذ يقول:"إنَّ في ذلك النقد ما يميط الحجاب عن الممكنات الأخرى التي انصرف عنها دعاة الأصالة إلى دعواهم، التي كان في مُكْنها أن تؤدي الممانعة الإيجابية دونما تغريم المجتمع بغرامة الانكماش والانكفاء والتشرنق على الذات"[٧١].

ولذا يعترض على المبشرين بالفكر الحديث على غرار الغرب تماماً بأنَّهم

عندما كانوا ينجزون قطيعتهم مع القديم كان بإمكانهم إلقاء نظرة نسبية إلى ذلك القديم –لا نظرة عدمية إطلاقية- وأن ينصفوا فيه لحظات نوعية ما زال في وسعها أن تتجدّد وأن تغذّي كل مغامرة للتجديد(٧٢).

من هذا المنطلق يقوم بتأسيس قاعدة تقول أنّ أزمنة الفكر متداخلة وليست مستقلة عن بعضها البعض، فقد يبدو القديم معاصراً:"فالأفكار وأنساق القيم السابقة ما برحت تجد لنفسها مكاناً في العصر الحديث على عظيم ما شهده من تحولات عاصفة؛ ولذلك تبدو متزامنة مع غيرها من الأفكار والقيم الجديدة التي أتت بها تلك التحولات"(٧٣).

وأخيراً يشير بلقزيز إلى تعمّد الخطاب الحداثوي غضّ النظر عن نقد الحداثة في الغرب، بدافع ايديولوجي معرفي بحت؛ ذلك انّه يشير إلى ما ساد في الغرب من نقد حادّ أعاد النظر في جميع اليقينيات التي رسختها موجة الحداثة في الغرب، وطال هذا النقد القيم العقلانية والإنسانوية والرأسمالية والتقنية وغيرها، ولكن مع هذا يعترف بانّ الفكر العربي تعمّد إخفاء هذا الجانب وعدم التأثر به وعدم التعامل معه، بل طفق ينهل من منظومة الفكر الغربي في تعبيره العقلاني والتاريخي والوضعي، وسبب ذلك يعود إلى حاجتهم إلى خطاب الحداثة من دون خطاب مساءلة الحداثة ونقدها(٧٤).



ملاحظات نقدية:

١- لا يتمكن خطاب الحداثة من إخفاء بغضه للتراث إذ يراه حجر عثرة أمامه؛ لذا يبذل ما بوسعه من جهد لتحجيم التراث بشتّى الأشكال الصريحة أو غير الصريحة، من هنا يتعجّب بلقزيز من عدم انحسار التراث على الرغم من هذه الجهود المبذولة، بل زادت رقعة نفوذه لتشمل مساحات واسعة من الفكر والوعي لدى الفرد والمجتمع ممّا يعني الوصول إلى نتائج عكسية أدّت إلى انحسار خطاب الحداثة.

ولأجل هذا غيّر بعض الحداثويين استراتيجيّة محاربة التراث من المواجهة العلنية والاقصائية إلى الاحترام الظاهري للتراث ومحاولة الالتفاف عليه بمبرّرات واهية من قبيل انّه هام ومفيد، ولكن في زمانه التاريخي، وهذا القول هو عبارة أُخرى عن إقصاء التراث بشكل عام.

٢- يدعو بلقزيز إلى الحيادية في معالجة موضوع التراث بأن يُبحث بحثاً علمياً موضوعياً غرضه المعرفة لا التوظيف السياسي أو الأيديولوجي، والسؤال الذي نطرحه عليه انّه هل يوجد بحث خالٍ من التوظيف؟! أليست ثلاثيته هذه(العرب والحداثة) توظيفاً أيديولوجيا لتظهير خطاب الحداثة؟!

ثمَّ إنَّ بلقزيز، إذ يحاكم التوظيف الأيديولوجي هنا، يدعو إليه في مكان آخر بل يراه من المحاسن؛ ذلك انّه يقول: (أمّا حين يدّعي من يدّعي انّه سيفكّر في مسألة اجتماعية أو سياسية أو وطنية بحياد علمي وتجرّدٍ كاملٍ عن الأهواء والمنازع، فانّه لا يفعل أكثر من ممارسة تفكير أيديولوجي صريح باسم العلم، وحيلته حينها لا تنطلي على التحليل النقدي)[٧٥].

وعليه ينبغي نزع مدّعى الحياديّة وعدم رفعه كوسيلة ومسوّغ لضرب الخصوم وتبكيتهم، إذ كل عمل وجهد معرفي أو غير معرفي يستبطن نوع ايديولوجيا خاصة به، وليس المهم هذا إنّما المهم أن تعتمد هذه الايديولوجيا مقدمات وأُسس ومبانٍ قومية وصحيحة؛ لتنتج مشروعاً قويماً نافعاً، فلابد إذاً من نقل المعركة إلى تقويم تلك الأسس والمباني التي تعتمدها المواقف وتبنى عليها الايديولوجيات وتمحيصها.

٣- نحن لا نتعصّب للتراث ولا ندّعي صوابيته المطلقة، بل نرى انَّ فيه الغثّ والسمين وفيه النافع وغير النافع، كما نؤيد انّ التراث ولد ونما بحسب حاجات المجتمع والفرد في كل زمان ومكان، ولكن مع هذا فنحن نتعصّب للنصّ الديني كلّ التعصّب، ونعتقد انه نص أبدي عام وصالح لكل الأزمان والأماكن،

كما نعتقد بوجود تفسير صحيح لهذا النص من بين سائر التفاسير وهو الذي يرتضيه الله تعالى، ولابد من الوصول إليه بالاجتهاد الصحيح المبتنى على قواعد سليمة.

وهذا هو سرّ وصية رسول الله(صلى الله عليه وآله) بالثقلين: القرآن والعترة، إذ إنَّ المتمسك بهما لن يضل أبداً، ولكن فوّتت الأمة لسوء صنيعها هذه الفرصة وأقصت العترة، فبقي النص المقدس عرضة لاختلاف التفاسير والتأويلات.

فالتراث حاله حال باقي المعارف البشرية من حيث محكوميته بظرفه الحصولي، ولكن هذا لا يعني إهماله، إذ إنّه بمجمله يشكل هوية الإنسان المسلم يعتمدها ويعتزّ بها بحالاتها المشرقة، ويعتبر من الاخفاقات والهفوات؛ لتكون درساً له في الحاضر.

٤- وبناء على هذه النقطة فنحن لا نتوافق مع الدكتور بلقزيز في جعله التراث كتلة واحدة غير قابلة للقسمة، بل نرى انّ التراث سلسلة متكوّنة من حلقات عدّة، وهذه الحلقات قابلة للدرس والاختبار ففيها الصالح وفيها الطالح، وفيها الثابت العابر للأزمان والأوقات وفيها النسبي المحدد بوقت خاص، إذ لا يمكن تقييم التراث ككلٍّ وعام وكتلة واحدة، إذ لحظاته مختلفة وحاجاته متفاوتة ولأجل تقييمه لابد من تقييم تلك اللحظات والأسباب والظروف التي أنتجت ذلك الموقف أو التيار أو الحدث.

٥- ينتقد بلقزيز التراثيين بأنّهم يبحثون عن أجوبة جاهزة في التراث لحلّ مشاكل الحاضر، بخلاف الغربيين، إذ لا يرون حاجة في دراسة تراثهم، إذ أنّهم لا يفعلون ذلك التماساً منه لأجوبة عن مشكلات عصرهم، لكنه نسي أنّه يدعونا للبحث عن أجوبة أسئلة عصرنا في تراث غيرنا أي تراث الغرب، إذ الغرب منذ عصر التنوير أصبح تراثاً، فهو يدعونا في هذا التراث للوصول إلى العصرنة، بل أكثر



من ذلك فانّه يحاول أن يقلّل من أهميّة أجوبة الغرب المعاصرة التي تندّد بالحداثة وعصرنة التنوير وتنتقدها أمثال خطاب ما بعد الحداثة وما بعد الاستعمار وما بعد العلمانية ليبقينا في عصر الماضي الغربي وهذا ما يصرّح به.

ونقطة أخرى انّ بلقزيز يعترف بنفسه – كما مضى- بانّ الغرب لم يقطع مع تراثه اليوناني والروماني، وإنّما قطع مع تراثه المسيحي، فالمعركة ليست هي معركة التراث أو الحداثة، إنّما المعركة حول الدين ومحاولة اقصائه من فضاء الفرد والمجتمع مهما أمكن.

٦- إنَّ بلقزيز يحاول أن يختزل الصراع بين التراث والحداثة في الجانب السياسي وكأنّه صراع على السلطة، وهذا الإطلاق غير صحيح، نعم ربمّا يكون بعض الصراع بين بعض التيارات الأصالوية حول السلطة، ولكن تعميم هذه الحالة على جميع التراث والتراثيين أمرٌ غير صحيح، إذ إنَّ المعركة إنّما هي معركة معرفية ثقافية قبل أن تكون صراعاً سياسياً لتملّك السلطة.

٧- القول بأنّ التراث محايد بالنسبة لنا لا هو ضدنا ولا هو في صالحنا، يُبتنى على مقدمات هرمنيوطيقية خاطئة، إذ تجعل النص صامتاً وتدعو إلى موت المؤلف، وانّ القارئ هو الذي يضفي المعنى على المتن، وليس هذا إلّا نزعة شكيّة حديثة تدعو إلى نسبيّة المعرفة والحقيقة بحيث يبقى الإنسان حائراً ومتقلباً بين الآراء والنظريات المختلفة.

٨- لابدّ قبل الخوض في شرح تيارات الأصالة القيام بإعطاء تعريف للمصطلح ليكون مدار النقاش، إذ نعتقد أنّ مفهوم الأصالة مفهوم مشكّك يمتاز بالشدّة والضعف كالنور الذي يطلق على أشد الأنوار وأضعفها، فنور الشمس نور ونور الصباح نور أيضاً، وعليه فلابد من البحث عن جوهر مشترك؛ ليدخل تحته جميع المفردات والحلقات التي تنضوي تحت المصطلح.

المعنى الجوهري الثابت في تعريف الأصالة هو التمسك بالدين وجعله الحلّ لكثير من الأزمات الفردية والاجتماعية مع القول بلزوم الاجتهاد طبقاً لضوابطه الخاصة أي من دون أن ينقلب على النص المقدس – كما يراه الحداثويون- طبعاً مع عدم الانغلاق على مقتضيات العصر من حيث استخدام الآليات والتقنيات الحديثة ومعطيات العلم الحديث فيما لا يتقاطع مع الأسس الإسلامية الثابتة.

وبهذا التعريف يعمّ مفهوم الأصالة كثيراً من المفكرين، إذ على الرغم من اختلافهم في المنهج والطريقة يشتركون في محور جوهري هو إعطاء حق التقدّم للإسلام والقول بثبات تعاليمه وعدم تاريخانيتها، فلا فرق حينئذٍ بين السيد جمال الدين ومحمد عبده وكذلك رشيد رضا ومحمد قطب وسيد قطب.

٩- إنَّ الدكتور بلقزيز يخلط بين خطاب الأصالة وبين السلفية الوهابية المنغلقة والبعيدة عن روح الإسلام، فنحن نتفق معه بأنَّ خطاب السلفية خطاب رجعي ظلامي ونعتقد انّه ضلّ الطريق ولا علاقة له بخطاب الأصالة، بل هو أصالة زائفة لم يُنتِج للعالم سوى الخراب والدمار وهذا ما نشاهده في كل يوم.



١٠- نعتقد – خلافاً للبحث- بانّ خطاب الأصالة ليس انهزاميا رجعياً ولا يريد أن ينقلنا إلى الوراء مطلقاً، بل انّه خطاب يعطي الأولوية للنص الديني ويدعو إلى تطبيق الشريعة، أمّا فيما لا نصّ فيه فلا يرى أيّ حرج من استخدام آليات وتقنيات حديثة أو الجري نحو بعض القوانين الوضعية؛ لتنظيم شؤون الحياة الفردية والجمعية فيما لا نص فيه أو فيما تركه الشارع لاختيار وانتخاب الناس.

وإذا كان ثمة بعض الاختلاف في بعض المفردات فإنّما هو لأجل ما اشتملت عليه أو علقت به من سلبيات، فالديمقراطية مثلاً مقبولة عن بعض الأصالويين ومرفوضة عند بعضهم الآخر، فمن قبلها رأى أنّها لا تتخالف مع الأسس والمباني الدينية، إذ طالما كانت الأكثرية مسلمة فإنّها لا تصوّت ضد الإسلام، بل سيكون

رأيها نحو استعمال آليات الديمقراطية؛ لتطبيق الشريعة، أمّا من رفضها لم ينظر إليها نظرة آليّة، بل رآها فلسفة تحارب الدين وتنحّيه عن الفضاء العام، وغاب عنهم، انّه إن صدق فإنّما يصدق على مجتمعات غير دينية أو ذات الأكثرية الملحدة.

١١- يرى خطاب الأصالة أنّ مصادر التشريع هي القرآن والسنة الصحيحة، ويأتي العقل مصدراً ثالثاً موضّحاً وشارحاً وسنداً للنص وكذلك مشرعاً فيما لا نص فيه، شريطة أن لا يتقاطع مع صريح النص.

فخطاب الأصالة يمتاز بدرجة عالية من العقلانية، إذ جعل العقل أحد مصادر التشريع، كما أعطى مساحة واسعة للعرف وفهم العقلاء في تحديد بعض الموضوعات الفقهية.



أمّا ما يدعو إليه الخطاب الحداثوي هو إخضاع جميع الشريعة بما فيها من ثوابت دائمية إلى الفهم العرفي وجعلها عرضة للميول والأهواء، ليس ميول وأهواء الشعب المسلم، بل ميول وأهواء الغرب المنقطع عن الغيب القائل بتأليه الإنسان والمنادي بموت الإله.

١٢- لم تكن الحداثة عن الخطاب الأصالوي شرٌّ محض، بل يمكن تقسيم الحداثة إلى فكرية معرفيّة وحداثة تقنية، فالكلام كل الكلام في الأولى أمّا الثانية فلم تكن مرفوضة إلّا فيما يتعلق بالآثار السلبيّة الناتجة من التكنولوجيا والتقنية على الإنسان والبيئة.

١٣- الحداثة الفكرية والمعرفية المتولّدة في الغرب المعتمدة ـ عند بلقزيز ـ العقلانيّة والإنسانوية مرفوضة عندنا، إذ كما يصرح الدكتور بلقزيز أنّها بنيت على القطيعة مع الدين.

نحن لا نرفض العقل والعقلانية كما لا نرفض الإنسان وأهميته، إذ هما من

المحاور الرئيسة في الفكر الديني، يشهد لذلك كثرة النصوص الواردة في مدحهما، والداعية إلى التعقّل وكرامة الإنسان، إنّما المرفوض هو تأليه العقل والإنسان واستبدالهما بالله خالق الأكوان.

١٤- لا نعتقد أنّ الغرب كتلة واحدة مخالفة للدين، بل هناك أشخاص متدينون كُثر وتيارات دينية كثيرة تدين لله تعالى بالعبودية والخنوع، كما ظهرت تيارات اجتماع وعلماء اجتماع جُدد يدعون إلى فسح المجال للدين في الفضاء العمومي، وهو ما يسمّى بتيار ما بعد العلمانية، ولكن مع هذا نعتقد أنّ الغرب كمنظومة فكرية وكنظام سياسي؛ يستبعد الدين ولا يعيره أهمية سيّما في الفضاء العام وهذا ما نتقاطع معه وندينه فالحداثة بهذا المعنى مرفوضة.

١٥- نتوافق مع الدكتور بلقزيز في أنّ تجليات الحداثة مختلفة بحسب المناطق، فالحداثة في أمريكا تختلف عن الحداثة في فرنسا، كما أنّ الحداثة في اليابان أو الصين تختلف عن باقي الحداثات، ولكن مع هذا يبقى الجوهر واحداً وهو ما ذكره بلقزيز من العقلانية والإنسانوية المنقطعة عن الدين.

فنحن مسلمين كيف يمكننا اقتفاء أثر هذه الحداثة، وكيف يمكننا تحديث مجتمعنا طبقاً لتلك الموازين والرؤى؟ وهل سنبقى مسلمين حينئذٍ؟! سؤال ننتظر إجابته من الدكتور بلقزيز.

١٦- السمة التركيبية التي يدعو لها بلقزيز من الإيمان بكونية مبادئ الفكر الحديث مع الاعتراف بالخصوصيات وعدم هدرها للوصول إلى تحرّر مزدوج: من المركزية التراثية والمركزية الغربية الحديثة، هذا المدعى حبر على ورق ولا يكون إلّا من قبيل الدعايات البراقة والخطابات الحماسية التعبوية، وإلّا كيف يجتمع الإيمان بكونية مبادئ الفكر الحديث مع التحرّر من المركزية الغربية الحديثة؟! أليس هذا تناقضاً؟ إذ ذاك الإيمان الذي يدعو إليه بلقزيز هو عين الوقوع في المركزية الغربية.



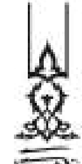
ثم انّ خطاب الأصالة – عدا الحالة السلفية- لا يدعو إلى المركزية التراثية، نعم إنّه يدعو إلى المركزية الدينية وصوابية تفسير واحد من بين سائر التفاسير، أمّا باقي التراث فهو جهد بشري يعتريه ما يعتري الإنسان من أخطاء وهفوات، وعليه فنحن ندعو إلى الإيمان بكونية المبادئ الدينية الموحاة من قبل ربّ الخليقة مع الاعتراف بالعلوم والنتاج البشري العام والاستفادة منه ما دام لم يتقاطع مع نظريتنا الكونية الإيمانية.

١٧- إنَّ الصراع بين الأصالة والحداثة ليس على تقديم التراث أو تأخيره، وليس على الإفادة من العلوم الحديثة أو عدم الاستفادة منها، كما ليس على مفاهيم ومصطلحات ولّدتها عقول البشرية، إذ لكلّ زمان اقتضاءاته الخاصة، وتواصله وتثاقفه الخاص، وما يصلح للأمس ربما لا يصلح لليوم أو الغد، ولكن الصراع على الوجهة العامة التي يتجه نحوها الإنسان، هل وجهته في سلوكه الفردي والعلمي والجمعي نحو السماء أو وجهته نحو الأرض المنقطعة عن السماء والغيب، الصراع حول العبودية، إذ تدعونا الأصالة إلى عبودية الله تعالى على حين أنّ الحداثة تدعونا إلى عبودية المادة والهوى والغرائز والشهوات.

ويمتاز خطاب الأصالة على خطاب الحداثة انّه لا يتقاطع مع خطاب الحداثة فيما لا نص فيه أو فيما لا يتقاطع مع النص تقاطعاً صريحاً واضحاً، في حين أنّ خطاب الحداثة خطاب اقصائي ايديولوجي بحت لا يرى أيّ تقارب بينه وبين خطاب الأصالة، فهو على خلاف ما يدعيه من حوار وتفتح وتواصل لم يكن إلّا إقصائياً منغلقاً على نفسه وأُحاديّاً لا يطيق غير نفسه.

* هوامش البحث *

(١) نهاية الفكر العربي: ٨.
(٢) من الإصلاح إلى النهضة: ٩ .
(٣) خطاب النقد الثقافي: ١٥.
(٤) مجلة المستقبل العربي، العدد ٣٧٨ عام ٢٠٠٣: ص٢٠.
(٥) خطاب النقد الثقافي، سهيل الحبيّب: ٢٠ .
(٦) من الإصلاح إلى النهضة: ١٠ .
(٧) م. ن: ١٢ .
(٨) نقد التراث: ١١ .
(٩) م. ن: ٢٢ .
(١٠) م. ن:١٣ .
(١١) من الإصلاح إلى النهضة: ٢٩ .
(١٢) نقد التراث: ٣٣ .
(١٣) م. ن: ١٩ .
(١٤) م. ن: ٢٧ .
(١٥) م. ن: ٣٢ .
(١٦) م. ن:٣٥ .
(١٧) م. ن: ٣٨ .
(١٨) م. ن: ٤٥ .
(١٩) م. ن: ٤٨ .
(٢٠) م. ن: ٤٦ .
(٢١) م. ن: ٥٣ .
(٢٢) م. ن: ٥٤ .
(٢٣) م. ن: ٢٠-٢١ .
(٢٤) م. ن: ٦٧-٧١ .
(٢٥) م. ن: ٧٢-٧٣ .
(٢٦) م. ن: ٣٤ .
(٢٧) م. ن: ٣٥ .
(٢٨) م. ن: ٢١ .
(٢٩) م. ن: ٥٢ .






(٣٠) من الإصلاح إلى النهضة: ١١.
(٣١) م. ن: ١٩-٢٠ .
(٣٢) م. ن: ٢١ .
(٣٣) م. ن: ٢١، ١٠٠-١٠٣ .
(٣٤) م. ن: ١١١ .
(٣٥) م. ن: ١٨ .
(٣٦) م. ن: ١٠-١١.
(٣٧) م. ن: ٢٥ .
(٣٨) م. ن: ٢٣ .
(٣٩) م. ن: ٢٢، ١٠٣ .
(٤٠) م. ن: ٢٥-٢٩ .
(٤١) م. ن: ١٠٤ .
(٤٢) م. ن: ١٠٨ .
(٤٣) م. ن: ١٠ .
(٤٤) م. ن: ١٠ .
(٤٥) م. ن: ١٢ .
(٤٦) م. ن: ١٣ .
(٤٧) من النهضة إلى الحداثة: ٩-١٠ .
(٤٨) من الإصلاح إلى النهضة: ٦٩ .
(٤٩) م. ن: ٧٠-٧٣ .
(٥٠) م. ن: ٧٤-٧٥ .
(٥١) م. ن: ٣٢.
(٥٢) من النهضة إلى الحداثة: ١٠ -١١ .
(٥٣) من الإصلاح إلى النهضة: ٣٥ .
(٥٤) م. ن: ٨١ .
(٥٥) م. ن: ٣٥-٣٧ .
(٥٦) من النهضة إلى الحداثة: ١٢ .
(٥٧) من الإصلاح إلى النهضة: ٣٢ .
(٥٨) م. ن: ٦٨ .
(٥٩) من النهضة إلى الحداثة: ١٣-١٥ .
(٦٠) من الإصلاح إلى النهضة: ٨٤ .
(٦١) م . ن: ٧٥-٨١ .

(٦٢) من الإصلاح إلى النهضة: ٤٣، ٤٧، ٨٥، من النهضة إلى الحداثة: ٤٢ وما بعدها .

(٦٣) من الإصلاح إلى النهضة: ٣٤ .

(٦٤) م. ن: ٣٨ .

(٦٥) من الإصلاح إلى النهضة: ١١ .

(٦٦) م. ن: ٩، ٦٣ .

(٦٧) م. ن: ١٠ .

(٦٨) م. ن: ٣٨-٣٩ .

(٦٩) م. ن: ٥٨ .

(٧٠) م. ن: ٥٩ .

(٧١) م. ن:١٩ .

(٧٢) م. ن: ٤٢ .

(٧٣) م. ن:٩٠ .

(٧٤) من النهضة إلى الإصلاح: ٢٧-٢٨.

(٧٥) نقد الخطاب القومي: ١٧ .

* المصادر والمراجع *

١. خطاب النقد الثقافي، سهيل الحبيّب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨، دار الطليعة للطباعة والنشر.

٢. مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية.

٣. من الإصلاح إلى النهضة، عبد الإله بلقزيز، الطبعة الثانية ٢٠١٤، مركز دراسات الوحدة العربية.

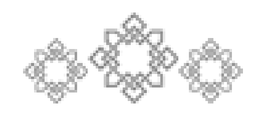
٤. من النهضة إلى الحداثة، عبد الإله بلقزيز، الطبعة الثانية ٢٠١١، مركز دراسات الوحدة العربية.

٥. نقد التراث، عبد الإله بلقزيز، الطبعة الأولى ٢٠١٤، مركز دراسات الوحدة العربية.

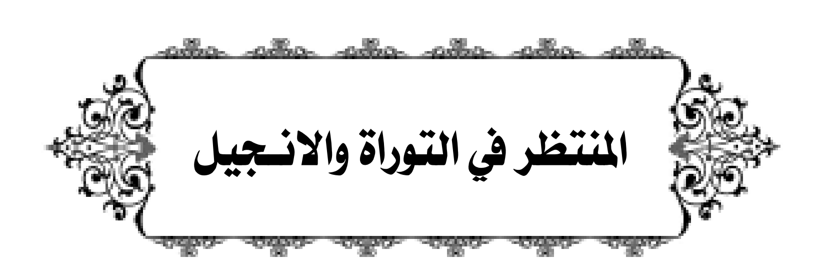
٦. نقد الخطاب القومي، عبد الإله بلقزيز، الطبعة الثانية ٢٠١٠، مركز دراسات الوحدة العربية.

٧. نهاية الفكر العربي، عزيز الحدادي، الطبعة الأولى، ٢٠١٤، دار الطليعة للطباعة والنشر.









المنتظر في التوراة والانـجيل

أ. د. سعاد عبد الكريم محمد

المقدمـة

المنتظر هو الخليفة الثاني عشر من أئمة المسلمين وخلفاء الله. ولد الإمام ليلة النصف من شعبان سنة (٢٥٥هـ) في سامراء في أيام المعتمد وعلى قول المفيد لم يخلف أبوه ولداً غيره.

وكان عمره الشريف يوم وفاة أبيه خمس سنين آتاه الله فيها الحكمة وفصل الخطاب وجعله آية للعالمين وآتاه الحكمة كما آتاها يحي عليه السلام وهو صبي وجعله إماماً في طفولته كما جعل عيسى بن مريم عليه السلام في المهد نبياً.

وقوله تعالى ﴿ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين﴾ (سورة القصص : ٥).

وقال ابن حجر في الصواعق (ص٩٩): قال أبو الحسن الأبري: قد تواترت الأخبار عن المصطفى بخروج المهدي وإنه من أهل البيت وإنه يملك سبع سنين.

وقال ابن خلدون في المقدمة (ص٣٦٧): أعلم إن المشهورين بين الكافة من أهل الإسلام على ممر الإعصار أنه لا بد في آخر الزمان من ظهور رجل من أهل البيت يؤيد الدين ويظهر العدل.

صحيح ابن داود (ح٤، ص٨٧) بسنده عن النبي ﷺ قال: لو لم يبق من الدنيا إلا يوم لطول الله ذلك اليوم حتى يبعث فيه رجلاً مني. وفي حديث سفيان: لا تنقضي الدنيا حتى يملك العرب رجل من أهل بيتي. صحيح البخاري، (ج٢، ص١٥٨)، بسنده قال: قال النبي ﷺ :(كيف أنتم إذا نزل ابن مريم فيكم وإمامكم منكم).

وفي حديث لرسول الله ﷺ رواه مسلم (٧٩ : ٨٠): عن جابر بن سمرة قال: دخلت مع أبي على النبي ﷺ فسمعته يقول: (إن هذا الأمر لا ينقضي حتى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة). قال ثم تكلم بكلام خفي علي فقلت لأبي ما قال؟ قال "كلهم من قريش".

ومن صفاته الخلقية - مربوع القامة - أي ليس بالطويل ولا بالقصير لون بشرته يميل إلى الحمرة والبياض. عريض الصدر، سبط الشعر - أي مسترسل الشعر - كأن رأسه يقطر ولم يـُصبه بلل. أقنى الأنف.

ونحن نعرف أن الأنبياء والرسل بعثوا لأممهم إلا رسول الله ﷺ للعالم أجمع ولجميع الشعوب. وجاءت الأفعال استقبالية أي بصيغة الاستقبال.

המשיח : الماشيح عند اليهود هو المخلص المنتظر وهو قائد معين من قبل الله ، الانسان الممسوح بالزيت يكون مقدسا وتحل عليه روح الرب كما جاء في سفر اشعيا (٦١ :١،٧) **روح الله علي؛ لأنه مسحني لأبشر المساكين ارسلني لأضمد جراح منكسري القلب، لأنادي للمأسورين بالحرية ، وبدل العار الذي حل بكم مضاعفا والهوان الذي كان من نصيبكم تملكون في ارضكم ميراثا مضاعفا ويكون لكم فرح ابدي .**

ونجد في قاموس אבן שושן ، (ص٤٢٩):

המשיח : الماشيح كنية للملك او الكاهن الذي يمسح بالزيت المقدس

والمنقذ المؤمل لبني اسرائيل الذي سيأتي في الايام الاخيرة بعد ظهور مبشره الياهو النبي בן דוד ابن داود هو المنقذ المؤمل الذي سيأتي للخلاص التام لبني اسرائيل وهو المنقذ والكاهن الممسوح بالزيت حسب اعتقادهم ، الفعل משח وضع طبق الدهن او طلي بالزيت المقدس على الادوات او على الشخص؛ لتقديسه او لتنصيبه لوظيفة مهمة אבן שושן (٤٢٨).

كما ورد في קונקורדציה החדשה .

المسيا : هو احد زعماء بني اسماعيل (אחד מנשיאי בני ישמעאל) .

وهو لقب عام مقبول للأشخاص الذين يعملون بقضايا القداسة والدين مثل الربانين الكثيري القداسة ، لقب للتامين والطاهرين התמימים והטהורים وتطلق على الذين حصلوا من البشر شيء من القداسة وامتلأوا بروح القدس . وورد في سورة الاحزاب (آية ٣٣): ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا**﴾.



ورمزية الزيت في الديانه اليهودية : يرمز الزيت اثناء صبه من الابريق الى الاعتكاف او تكريس الحياة لله ، ويرمز ايضا الى نداء الله لبعض الاحفياء الاخيار للقيام بمهام خاصة مثل النبوة كما جاء في مزامير داود (٢١:٨٩): (وجدت داود عبدي وبزيتي المقدس مسحته).

وفي صاموئيل الاول (١:١٠) فإنّه يرمز الى الروح القدس او القيادة.

(فأخذ صموئيل قارورة الزيت وصبها على رأس شاؤول وقبله وقال : ان الرب مسحك قائداً على شعبه).

ونجده في التوراة في سفر اشعيا (١١: ١_١١):

((سيخرج حاكم مِنْ سلالة يَسّى، ويحكم فرع مِنْ اصوله. يَحِلُ عَليهِ

رُوحُ اللهِ، رُوح الحكمةِ والفهمِ، رُوحُ المشُورةِ والقُوة، رُوحُ المعرفةِ ومَخافةِ اللهِ. فيفرحُ بمخافةِ اللهِ. ولا يَقضي بحسبِ ما يَراه بعينيهِ، ولا يَحكمُ بحسبِ ما يَسمعُهُ بأذنيهِ. إنّما يَقضي للفقراءِ بالعدْلِ، ويَحكمُ لمساكينِ الأرضِ بالإنصافِ. يُعاقبُ الناسَ بأمرٍ مِنْ فمهِ، وبنفخةٍ مِنْ شفتيهِ يَقتلُ الأشرارَ...

ويقول منقول الرضائي الذي اسلم (ان السلطة لن تكون بعيده عن سبط يهوذا حتى يأتي شيلوه ويطيعون له ويمكن القول ان قصد الاقوام بشيلوه هو سبط اخر من غير الاسباط).

وفي انجيل لوقا ٢١:٢١_٢٩

(وستحدث علامات في الشمس والقمر والنجوم ويصيب الأمم في الأرض ضيق شديد ورعب بسبب اضطراب الأمواج وهيجان البحر. ويغمى على الناس من الخوف ومن توقع ما سيحل بالعالم. لأن الاجرام السماوية ترتج ثم يرون انساناً نجيباً آتياً في سحابه بكل عزة وجلال فعندما تبدأ هذه الحوادث قفوا وارفعوا رؤوسكم لأن خلاصكم قريب)

وفي إنجيل متى ٢٤ : ١١_١٤

((ويقوم أنبياء كذبة كثيرون ويضلون كثيرين وبسبب كثرة الفجور تبرد محبة الكثيرين ولكن المتمسك بموقفه حتى النهاية سينجو وهذه بشارة الملكوت التي سيُنادي أو يُعلن عنها في كل العالم شهادة لجميع الأمم ثم تأتي النهاية).

المنتظر في التوراة:

نجد فقرات كثيرة في العهد القديم تخبرنا عن الإمام الثاني عشر وهو (المهدي) الذي بشرت به التوراة في أماكن عدّة كما سنوضح:

בראשית ٤٩ -١٠ :

(לא יסור שבט מיהודה ומחקק מבין רגליו עד כי –יבוא שלוה ולו יקהת עמים)

ترجمة الآية حسب المصادر العبرية (لا يزول الحاكم والمشرع من نسل يهوذا حتى ياتي الذي له تخضع الشعوب).

לא: לא מלת שלילה اداة نفي . אבן שושן עמ"٣١٢ (١).

יסור: يبعد ، يزول סר-סור مال ، زال אבן שושן עמ" ٥٠٢.

שבט: الحاكم ،الرئيس ، القائد ،عصا מטה. מקל.משפחה. בית-אב אבן שושן עמ"٦٩٣ .

מחוקק: المشرع ، الحاكم נותן חוקים الذي يصدر القوانين (القاضي) אבן שושן עמ" ٣٦٠ .

יבוא: يأتي ، אבן שושן עמ" ٢٦٣ .

יקהת: يخضع.يضعف.يطيع.تجتمع .اصل الفعل (קוה):אסף.קבץ .יתאסף למקום אחד. אבן שושן עמ" ٦١٩.

שלה: الذي له .ولها احتمالات ١- مدينة شمال بيت ايل التي تبعد (١٧ ميلاً) شمال اورشليم . وقد اختار يشوع مقرا للتابوت والخيمة. وكانت شيلوه خربه في ايام ارميا النبي وفي ايام جيروم . (قاموس العهد القديم لابن يهوذا)(٢).

وفي القران الكريم في سورة البقرة ٢٤٨: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَى وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾.

نجد في تفسير ابن كثير التابوت : قيل عصا موسى ورضاض الالواح.

وفي تفسير عبد الله شبر التابوت : الالواح [٣].

٢- **שלה شيلوه**: اسم يشير الى المسيا الذي ياتي من نسل يهوذا .وبركة الرئاسة الموعود بها لابراهيم بوجود نسل روحي لهذا نرى انتقال السلطه من يد موسى اللاوي ويشوع الافرايمي وشاؤل الملك البنياميني الى داود الذي من نسل يهوذا الذي من نسله جاء المسيا الموعود به. [٤]

المسيا : النبي الذي بشر به المسيح عليه السلام في يوحنا (٢٥:٤، ١٥:١) سيأتي من بعدي مسيا وجدتها في الكونكورداتسيا اليهودية (אחד מנשיאי בני ישמאל)[٥] (حاكم من نسل اسماعيل) وكلمة (נשיא) تعني رئيس.رئيس قبيله.رئيس طائفه اولشعب. حاكم. (ראש.ראש לשבט או לעדה או לעם. שליט . אבן שושן עמ"٤٧٢.

وذكر العلماء الذين ينادون بها يرجع الى استخدام شيلوه مركزا للتابوت ايام يشوع (ישוע) (المنقذ).

٣- تنقسم الكلمه الى ثلاثة مقاطع ש.ל.ה معنى العبارة (الذي له) كما يظهر لنا في حزقيال (٢٧:٢١) (وهذا لن يكون حتى يجيء الذي اخترته للحكم عليكم) .

وترجمة كتب الشريعة الخمسة من الكتاب المقدس (لا يزول الصولجان من يهوذا ولا عصا القيادة من بين قدميه الى ان ياتي صاحبها وتطيعه الامم).

(من يهوذا يكون الملوك من يهوذا يكون الحكام حتى يأتي من له الحق في العرش .فتطيعه الامم)[٦].

اما ترجمة مار روفائيل بيداويد الاول (لا يزول الصولجان من يهوذا ولا عصا السلطان من صلبه الى ان يتبوأ في شيلوه من له طاعة الشعوب)[٧].

اما في السريانية (لا يزول صولجان من يهوذا ومشترع من من بين رجليه حتى ياتي شيلون وله يكون خضوع الشعوب).

שלה : وتعني موضع الراحة. للاشارة إلى السيد المسيح الذي يأتي من نسل يهوذا تكتب بالهاء وتلفظ بالواو שלון وتتالف שלה : ש׳+ל+ו بمعنى الذي له .اي الذي سيكون له الصولجان وخضوع الشعوب[٨].

وفي ترجمه أُخرى الى ما يخصه.

(وفي كتاب منقول الرضائي.للميرزا محمد رضاي جديد الاسلام. (إقامة الشهود في رد اليهود). اليهودي الذي اعتنق الاسلام يقول: ان السلطة لن تكون بعيدة عن سبط يهوذا ، حتى يأتي (شيلوه) ويطيعون شيلوه . ويمكن القول انّه قصد الاقوام بـ(شيلوه) هو سبط اخر من غير الاسباط ، وعلى كل حال يمكن الاخذ بكلا الرأيين او الاخذ بالاحتمال الاول. والمراد ان شيلوه هو موسى عليه السلام والا لا يوجد تفسير اخر الا اذا وجب الاخذ بالاسلوب الثاني وهو ان يكون من غير سبط يهوذا ، وحضرت موسى عليه السلام هو من سبط لاوي وان (شيلوه) لم يأتِ بقوله ولكن اقل العباد محمدرضا قد بحثت في هذا واقول ان القول في هذه الايه (ان السلطة لن تكون بعيدة عن سبط يهوذا ، حتى يأتي شيلوه ويقصد الى زمن ما حضور شيلوه فإن السلطة يجب أن تكون مع سبط يهوذا اما بعد قدوم المسيح فأن هذه الايه تبطل.

اذا رددنا فكرة انّه شيلوه هو حضرت موسى عليه السلام فإنّه لا علم لنا ولا معرفة بغير حضرة عيسى عليه السلام وحسب الدلائل التي تم ذكرها سابقا فإنّه لا ينجو أحد من غير هذه الطائفة)[٩].

في سفر إشعيا (١١ :١ – ١١)

((וְיָצָא חֹטֶר מִגֵּזַע יִשָׁי וְנֵצֶר מִשָּׁרָשָׁיו יִפְרֶה. וְנָחָה עָלָיו רוּחַ יְהוָה רוּחַ חָכְמָה וּבִינָה רוּחַ עֵצָה וּגְבוּרָה רוּחַ דַּעַת וְיִרְאַת יְהוָה: וַהֲרִיחוֹ

בְּיִרְאַת יְהוָה וְלֹא־לְמַרְאֵה עֵינָיו יִשְׁפּוֹט וְלֹא־לְמִשְׁמַע אָזְנָיו יוֹכִיחַ׃ וְשָׁפַט בְּצֶדֶק דַּלִּים וְהוֹכִיחַ בְּמִישׁוֹר לְעַנְוֵי־אָרֶץ וְהִכָּה־אֶרֶץ בְּשֵׁבֶט פִּיו וּבְרוּחַ שְׂפָתָיו יָמִית רָשָׁע׃ וְהָיָה צֶדֶק אֵזוֹר מָתְנָיו וְהָאֱמוּנָה אֵזוֹר חֲלָצָיו׃ וְגָר זְאֵב עִם־כֶּבֶשׂ וְנָמֵר עִם־גְּדִי יִרְבָּץ וְעֵגֶל וּכְפִיר וּמְרִיא יַחְדָּו וְנַעַר קָטֹן נֹהֵג בָּם׃ וּפָרָה וָדֹב תִּרְעֶינָה יַחְדָּו יִרְבְּצוּ יַלְדֵיהֶן וְאַרְיֵה כַּבָּקָר יֹאכַל־תֶּבֶן׃ וְשִׁעֲשַׁע יוֹנֵק עַל־חֻר פָּתֶן וְעַל מְאוּרַת צִפְעוֹנִי גָּמוּל יָדוֹ הָדָה׃ לֹא־יָרֵעוּ וְלֹא־יַשְׁחִיתוּ בְּכָל־הַר קָדְשִׁי׃ כִּי־מָלְאָה הָאָרֶץ דֵּעָה אֶת־יְהוָה כַּמַּיִם לַיָּם מְכַסִּים׃ וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא שֹׁרֶשׁ יִשַׁי אֲשֶׁר עֹמֵד לְנֵס עַמִּים אֵלָיו גּוֹיִם יִדְרֹשׁוּ וְהָיְתָה מְנֻחָתוֹ כָּבוֹד׃))

ויצא: سيطلع ،سيخرج ، هنا واو القلب تقلب الفعل الماضي الى مضارع من الفعل الماضي **יצא** : خرج בן שושן עמ" ٢٧٥.

חטר מגזע: צאצא.יוצא בית.ענף עקרי היוצא מגזע עץ סמוך לשורשים ظاظا – سلاله-حاكم من سلاله בן שושן ٢١٣.

חטר: ענף עקרי היוצא מגזע עץ סמוך לשורשים فرع اصلي الذي يخرج من جذع الشجرة.

القريبه من الجذر בן שושן עמ" ٢١٣.

נצר: ענף רך היוצא מן השורש (צאצא זרע)سلاله ظاظا עמ" ٤٦٧

יפרה: ישפט.ייקים ולדות،התרבה، يحكم - يكثر – يقيم اجيالا בן שושן עמ" ٥٧٥.

מקל: מטה،שבט رئيس – حاكم – قضيب בן שושן עמ"٤١٦.

רוח-פה: דבור – מאמר نطق – تكلم בן שושן עמ"٦٦٧.

יוכיח: יכח،נוכח،נשפט،- يقضي – בן שושן עמ" ٢٧١.

צדק: ישר(שפיטת-אמת)נכונית يقضي بالعدل بالحق בן שושן עמ" ٥٩٣.

נהג: נוהג، قاد ساق **שגיב** עמ" ١١٣٤[١٠].

גמול: مفطوم **שגיב** עמ"٣٦١.

(سيخرج حاكم مِنْ سلالة يَسّى، ويحكم فرع مِنْ اصوله. يَحِلُ عَليهِ رُوحُ اللهِ، رُوح الحكمةِ والفهمِ، رُوحُ المشُورةِ والقُوة، رُوحُ المعرفةِ ومَخافةِ اللهِ. فيفرحُ بمخافةِ اللهِ. ولا يَقضي بحسبِ ما يَراه بعينيهِ، ولا يَحكمُ بحسبِ ما يَسمعُهُ بأذنيهِ. إنّما يَقضي للفقراءِ بالعدْلِ، ويَحكمُ لمساكينِ الأرضِ بالإنصافِ. يُعاقبُ الناسَ بأمرٍ مِنْ فمِهِ، وبنفخةٍ مِنْ شفتيهِ يَقتلُ الأشرارَ. يُقوّيهِ الصّلاحُ والأمانةُ كحزامٍ حَولَ وسطِهِ. فيَسكنُ الذئبُ معَ الحَمَلِ، ويَرقدُ النمرُ معَ الجدي، ويَأكلُ العجلُ معَ الشبلِ، وصبيٌّ صغيرٌ يَقودُها. وترعى البقرةُ مع الدبةِ، وترقدُ أولادهما معاً. والأسدُ يأكلُ التبنَ كالثورِ. ويَلعبُ الصغيرُ على جُحرِ الأفعى، ويمدُ الطفلُ يَدهُ في وكرِ الثعبانِ، لا أحدٌ يؤذي، ولا أحدٌ يضرُ في كُلّ جبلي المُقدّس. لأنّ الأرضَ تمتلئ مِنْ معرفةِ اللهِ كما تغمُرُ المياهُ البحرَ. في ذلك الوقتِ يكُون سَليلُ يَسّى رايةً تلتفُ الشعوبُ حَولها، ويَكُونُ مَسكنهُ عَظيماً).

[وجاء في الحديث الشريف: (روى البخاري في باب نزول عيسى بن مريم عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: كيف أنتم إذا نزل ابن مريم فيكم وإمامكم منكم).

قال رسول الله ﷺ عن أبي سعيد الخدري: (يخرج في آخر أمتي المهدي يسقيه الله الغيث وتخرج الأرض نباتها ويعطي المال صحاحاً، وتكثر الماشية وتعظم الأمة، يعيش سبعاً أو ثمانياً) رواه الحاكم بسند صحيح.

عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: (طوبى لعيش بعد المسيح يؤذن للسماء في القطر، ويؤذن للأرض في النبات حتى لو بذرت حبك على الصفا لنبت وحتى يمر الرجل على الأسد فلا يضره، ويطأ على الحية فلا تضره ولا تشاحن ولا تحاسد ولا تباغض).

أخرجه الديلمي في مسند الفردوس. وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة ٤ / ٥٥٩.

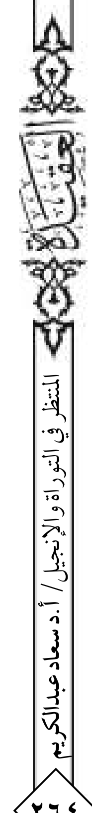
عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: (ينزل عيسى بن مريم إماما عادلا، وحكما مقسطا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويرجع السلم ويتخذ السيوف مناجل وتذهب حمة كل ذات حمة وتنزل السماء رزقها، وتخرج الأرض بركاتها حتى يلعب الصبي بالثعبان... ويراعي الغنم الذئب فلا يضرها ويراعي الأسد البقر فلا يضرها)] (١١).

ويقول انطونيوس فكري ((انّ هذا رمز لعمل الله الخلاصي وظهور ربنا يسوع المسيح. بخروج قضيب من جذع يس أي ابن لداود. وهذه الآيات واضح انّها على السيد المسيح)).

ونجد في سفر إشعيا أيضا (٣٥ : ١ – ٩):

(יְשֻׂשׂוּם מִדְבָּר, וְצִיָּה; וְתָגֵל עֲרָבָה וְתִפְרַח, כַּחֲבַצָּלֶת, פָּרֹחַ תִּפְרַח וְתָגֵל, אַף גִּילַת וְרַנֵּן--כְּבוֹד הַלְּבָנוֹן נִתַּן-לָהּ, הֲדַר הַכַּרְמֶל וְהַשָּׁרוֹן; הֵמָּה יִרְאוּ כְבוֹד-יְהוָה, הֲדַר אֱלֹהֵינוּ. חַזְּקוּ, יָדַיִם רָפוֹת; וּבִרְכַּיִם כֹּשְׁלוֹת, אַמֵּצוּ. אִמְרוּ, לְנִמְהֲרֵי-לֵב, חִזְקוּ, אַל-תִּירָאוּ; הִנֵּה אֱלֹהֵיכֶם, נָקָם יָבוֹא--גְּמוּל אֱלֹהִים, הוּא יָבוֹא וְיֹשַׁעֲכֶם. אָז תִּפָּקַחְנָה, עֵינֵי עִוְרִים; וְאָזְנֵי חֵרְשִׁים, תִּפָּתַחְנָה. אָז יְדַלֵּג כָּאַיָּל פִּסֵּחַ, וְתָרֹן לְשׁוֹן אִלֵּם: כִּי-נִבְקְעוּ בַמִּדְבָּר מַיִם, וּנְחָלִים בָּעֲרָבָה. וְהָיָה הַשָּׁרָב לַאֲגַם, וְצִמָּאוֹן לְמַבּוּעֵי מָיִם; בִּנְוֵה תַנִּים רִבְצָהּ, חָצִיר לְקָנֶה וָגֹמֶא. וְהָיָה-שָׁם מַסְלוּל וָדֶרֶךְ, וְדֶרֶךְ הַקֹּדֶשׁ יִקָּרֵא לָהּ--לֹא-יַעַבְרֶנּוּ טָמֵא, וְהוּא-לָמוֹ; הֹלֵךְ דֶּרֶךְ וֶאֱוִילִים, לֹא יִתְעוּ)

שש: שיש، שמיח، עלג، ישושים ابتهج – فرح –وهنا الفعل ישישים على صيغة المستقبل ستفرحون – ستبتهجون בן שושן עמ"٧١٣ .



ציה: יבש،מדבר اليابسه - الصحراء בן שושן עמ"٥٩٧ .

ותגל: גל، גיל – שמיח فرح والفعل على صيغة المستقبل ستفرح בן שושן עמ"٩٨ .

ותפרח: פרח،:הוציא פרחים ازهر – اخرج الزهور وهنا الفعل على صيغة الاسنقبال ستزهر בן שושן עמ" ٥٧٨.

יראו: ראה، راى – وهنا سيرى בן שושן עמ" ٦٥٥ .

יבוא: ياتي من الفعل בא יבא וישעכם :سياتي لخلاصكم ישע: נצל خلص בן שושן עמ" ٢٨١ .

תפקחנה: ستتفتح من الفعل פקח:פתח :فتح בן שושן עמ"٥٧٣.

תפתחנה: ستفتح من الفعل פתח בן שושן עמ"٥٨٨ .

ידלג: سيقفز דלג:קפיצה قفز בן שושן עמ"١٢٥ .

נבקעו: تفجر נבקע،פרץ انفجر בן שושן עמ" ٧٨.

יקרא: تدعى من الفعل קרא:הזמין، نادى ، دعا בן שושן עמ" ٦٤٥.

יעברנו: يمروا – يعبروا من الفعل עבר مر – عبر הלך ובא בן שושן עמ"٥٠٧ .

יתעו: يضلوا من الفعل תעה ضل - تاه בן שושן עמ" ٧٦٨ .

(ستبتهج الصحراء وَالأَرْضُ الْيَابِسَةُ، وَتُسَر الْقَفْرُ وَيُزْهِرُ كَالنَّرْجِسِ. ٢يُزْهِرُ إِزْهَارًا وَيَبْتَهِجُ ابْتِهَاجًا وَيُرَنِّمُ طرباً. وأعطي له مَجْدُ لُبْنَانَ. بَهَاءُ الْكَرْمَلَ وَشَارُونَ. فيرى كل بشر مَجْدَ الرَّبِّ، بَهَاءَ إِلهِنَا. ٣ شَدِّدُوا الأَيَادِيَ الْمُسْتَرْخِيَةَ، وَالرُّكَبَ الْمُرْتَعِشَةَ ثَبِّتُوهَا. ٤قُولُوا لِخَائِفِي الْقُلُوبِ: «تَشَدَّدُوا لاَ تَخَافُوا. هُوَذَا إِلهُكُمْ. آت لخلاصكم يكافئكم على أمانتكم وينتقم لكم من أعدائكم.

٥حِينَئِذٍ تَتَفَتح عُيُونُ الْعُمْيِ، وَآذَانُ الصُّمِّ. ٦وحينئذ يَقْفِزُ الأَعْرَجُ كالغزال وينطق لِسَانُ الأَخْرَسِ، وتتفجر مياه فِي الْبَرِّيَّةِ، ومياه وَأَنْهَارٌ فِي الْقَفْرِ. ٧وَيَصِيرُ السَّرَابُ غديراً، وَالْرمضاء يَنَابِيعَ مَاءٍ. حيث تسكن الذِّئَابِ، فِي مَرْبِضِهَا و يخضر اِلْقَصَبِ وَالْبَرْدِيِّ. ٨وَتَكُونُ هُنَاكَ سِكَّةٌ وَطَرِيقٌ يُقَالُ لَهَا: «الطَّرِيقُ الْمُقَدَّسَةُ». لاَ يَعْبُرُ فِيهَا نَجِسٌ، بَلْ هِيَ لَهُمْ. مَنْ سَلَكَ فِي الطَّرِيقِ لاَ يَضِلُّ حتى الجهال).

حديث صحيح عند مسلم برقم (٢٩١٣) : قال رسول الله ﷺ: (يكون في آخر أمتي خليفة يحثي المال حثياً لا يعده عدداً).

وهنا يقول القس انطونيوس فكري (هنا نجد نعمة الجهاد مع الايمان .فلنشجع بعضنا بعضا ولا نشك في المواعيد وليصير الانسان سندا لاخوته الضعفاء وهو ياتي ويخلصكم قد يكون الخلاص من اشور او بابل لكن النبي يتحدث عن الخلاص بالمسيح.

وفي سفر المزامير (٦١ : ٦ – ٩):

(כִּי-אַתָּה אֱלֹהִים, שָׁמַעְתָּ לִנְדָרָי; נָתַתָּ יְרֻשַּׁת, יִרְאֵי שְׁמֶךָ, יָמִים עַל-יְמֵי-מֶלֶךְ תּוֹסִיף; שְׁנוֹתָיו, כְּמוֹ-דֹר וָדֹר, יֵשֵׁב עוֹלָם, לִפְנֵי אֱלֹהִים; חֶסֶד וֶאֱמֶת, מַן יִנְצְרֻהוּ, כֵּן אֲזַמְּרָה שִׁמְךָ לָעַד-- לְשַׁלְּמִי נְדָרַי, יוֹם יוֹם).

שמעת: سمعت من الفعل שמע :קבל בקשה استجبت دعائي בן שושן עמ" ٧٢٦ .

נתת ירושת: נתן،מסר ،ירש:נחל، קבל רכוש ورث נתת ירושת اعطيتك ميراثا בן שושן עמ" ٤٧٤ ، ٢٨٠ .

יראי שמך: يجلون اسمك ירא:חרד،מפחד בן שושן עמ" ٢٧٨.

תוסיף: من الفعل יסף: הרבה، הגדיל تزيد ، تمد ، تكثر תוסיף שנותיו يطول سنينه בן שושן עמ" ٢٧٣ .

ישב: يبقى שהה בקביעות במקום بقى بتحديد المكان ، مكث בן שושן עמ"٢٨٠.

חסד: טובה מרובה :מעשה אהבה لطفاً בן שושן עמ"٢٢٨.

אמת: לב תמים،דבר נכון حقا בן שושן עמ"٣١.

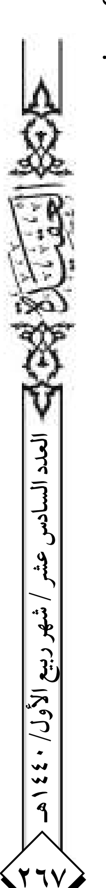
ינצרוהו: שמר حفظ ، حرس בן שושן עמ"٤٦٧.

אזמרה: **זמר** : שירה،נגינה يرنم בן שושן עמ"١٩٤.

(لانك انت الله استجبت دعائي و أعطيت ميراثا لمن يخافون اسمك. و طول عمر الملك ومد في أيامه إلى أجيال كثيرة، و يبقى على عرشه أمام الله إلى الأبد. واحفظه برحمتك وعونك اسبح اسمك دائماً وأوفي نذوري يوماً بعد يوم).

وفي سفر المزامير أيضا (٧٢ : ١ – ١٩):

אֱלֹהִים מִשְׁפָּטֶיךָ לְמֶלֶךְ תֵּן וְצִדְקָתְךָ לְבֶן־מֶלֶךְ׃
יָדִין עַמְּךָ בְצֶדֶק וַעֲנִיֶּיךָ בְמִשְׁפָּט׃
יִשְׂאוּ הָרִים שָׁלוֹם לָעָם וּגְבָעוֹת בִּצְדָקָה׃
יִשְׁפֹּט עֲנִיֵּי־עָם יוֹשִׁיעַ לִבְנֵי אֶבְיוֹן וִידַכֵּא עוֹשֵׁק׃
יִירָאוּךָ עִם־שָׁמֶשׁ וְלִפְנֵי יָרֵחַ דּוֹר דּוֹרִים׃
יֵרֵד כְּמָטָר עַל־גֵּז כִּרְבִיבִים זַרְזִיף אָרֶץ׃
יִפְרַח־בְּיָמָיו צַדִּיק וְרֹב שָׁלוֹם עַד־בְּלִי יָרֵחַ׃
וְיֵרְדְּ מִיָּם עַד־יָם וּמִנָּהָר עַד־אַפְסֵי־אָרֶץ׃
לְפָנָיו יִכְרְעוּ צִיִּים וְאֹיְבָיו עָפָר יְלַחֵכוּ׃
מַלְכֵי תַרְשִׁישׁ וְאִיִּים
מַלְכֵי שְׁבָא וּסְבָא
וְיִשְׁתַּחֲווּ־לוֹ כָל־מְלָכִים



כִּי־יַצִּיל אֶבְיוֹן מְשַׁוֵּעַ
יָחֹס עַל־דַּל וְאֶבְיוֹן
מִתּוֹךְ וּמֵחָמָס יִגְאַל נַפְשָׁם
וִיחִי וְיִתֶּן־לוֹ מִזְּהַב שְׁבָא
כָּל־הַיּוֹם יְבָרְכֶנְהוּ׃
בְּרֹאשׁ הָרִים
וְיָצִיצוּ מֵעִיר כְּעֵשֶׂב הָאָרֶץ׃
לִפְנֵי־שֶׁמֶשׁ יִנּוֹן שְׁמוֹ
כָּל־גּוֹיִם יְאַשְּׁרוּהוּ׃

מִנְחָה יָשִׁיבוּ
אֶשְׁכָּר יַקְרִיבוּ׃
כָּל־גּוֹיִם יַעַבְדוּהוּ׃
וְעָנִי וְאֵין־עֹזֵר לוֹ׃
וְנַפְשׁוֹת אֶבְיוֹנִים יוֹשִׁיעַ׃
וְיֵיקַר דָּמָם בְּעֵינָיו׃
וְיִתְפַּלֵּל בַּעֲדוֹ תָמִיד
יְהִי פִסַּת־בַּר בָּאָרֶץ
יִרְעַשׁ כַּלְּבָנוֹן פִּרְיוֹ
יְהִי שְׁמוֹ לְעוֹלָם
וְיִתְבָּרְכוּ בוֹ

ישאו: يرفعون نשא،הרים رفع وهنا الفعل على صيغة المستقيل בן שושן עמ"٤٧١

ישפט: يحكم من الفعل שפט حكم בן שושן עמ"٧٣

יושיע: ينقذ – من الفعل ישע : נצל خلص בן שושן עמ"٢٨١

וידכא: يذل – يخضع הכניע، השפיל בן שושן עמ"١٢٥

ייראוך: يخافونك من الفعل ירא،חרד،מפחד בן שושן ٢٧٨

ירד: ينزل עבר ממקום גבוה בן שושן עמ"٢٣٨

ילחכו: يلعسون من الفعل לחך: לעס لعس בן שושן עמ"٣٢٠

ישיבו: يعيدوا שב ،חוזר בן שושן עמ"٦٩٢

יקריבו: يقربون קרב : נגש סמוך אל משהוא בן שושן עמ"٦٤٥

וישדתחוו-לו: ويسجدون له من الفعل שחה، سجد ، انحنى ، ذل שגיב ١٧٥٩أ שח،שוח انحنى ، تقوس שגיב ١٧٤٩

יעבדוהו: يتعبدون עסק בעבודה : عمل عبادي، התפלל אליו : تعبد اليه ،هلل ، صلى קיים כל מצוות הפולחן : اقام كل واجبات الطقوس בן שושן עמ"٥٠٦

יציל : يخلص ، ينقذ ، من الفعل נצל:חלץ،מלט : انقذ ، خلص בן שושן עמ"٤٦٧

יחוס: يعطف فعل مضارع اصله חס (חוס) : اشفق ، عطف בן שושן עמ"٥٣٤

יושיע: الفعل على صيغة الاستقبال سيخلص ،سينقذ من الفعل ישע:נצל : خلص בן שושן עמ"٢٨١

יגאל: على صيغة الاستقبال سيخلص ، يحرر من الفعل שחרר،חלץ،הציל : خلص ،انقذ בן שושן עמ"٨٦

וייקר: على صيغة الاستقبال (ويغلى ، يعز) יקר :העלה מחירו : رفع سعره בן שושן עמ"٢٧٧

(لسليمان النبي اللّٰهُمَّ أعطِ مِنْ عدلك للملكِ، ومِن صلاحكَ لأبن الملك. فيقضي لشعبكَ بالصّلاح ولمسَاكينكَ بالعدلِ. تحملُ الجبالُ سلاما للشعبِ والتلالُ خيراً. وهو يُدافعُ عن مساكينِ الشعبِ، وينقذُ أبناءَ البائسين، ويحطمُ الظالمَ. يتقيكَ الشعبُ دائماً، كدوامِ الشمسِ والقمرِ إلى كلِ الأجيالِ. ويكونُ الملكُ كالمطرِ النازلِ على العشبِ المجزوز، وكالغيثِ الذي يَسقي الأرضَ، و يزدهرُ الصالحُ في أيامهِ، ويزيدُ الخيرُ حتى لو يضمحل القمر.

يمتدُ ملكُهُ مِنِ البحرِ إلى البحرِ، ومِنْ النهر حتى طرفي الارض . تركعُ له قبائلُ الصحراءِ، وأعداؤهُ يلعسون التُرابَ. ملوك ترشيش والجزر يأتونَ له بالجزية، مُلوك شبا وسبأ يُقدّمونَ لهُ هدية. تخضع لهُ كُلُ الملوكِ، وتتولاه كُلُ الأمم؛ لأنهُ يُنَجي البائسَ الذي يَستغيث، والمسكينَ الذي لا معين له. يُشفقُ على الضعيفِ والمسكينِ، وينقذُ البائسين من الموتِ. يُنقذهُم من الظلمِ والعُنفِ، لأنّ حياتهم غالية في نظرِهِ.

يحيا الملكُ! يعطونهُ ذهباً مِنْ شبا، يدعون لهُ بالخيرِ دائماً، ويُباركونهُ طول اليومِ. تكثرُ الغلالُ في الأرضِ، وعلى أعالي الجبالِ تتماوجُ. ثمار محاصيلُها كلُبنان، وتزدهرُ كعشبِ الحقلِ. يخلدُ اسمهُ إلى الأبدِ، يدومُ كدوامِ الشمسِ، بواسطته يُباركُ اللهُ كلَ الأممِ، ويَقولونَ طُوبى لهُ).

ويقول انطونيوس فكري في تفسيره للكتاب المقدس

الآيات (٧، ٨): "يشرق في أيامه الصدّيق وكثرة السلام إلى أن يضمحل القمر. ويملك من البحر إلى البحر ومن النهر إلى أقاصي الأرض."

الآيات (١١-١٣): "ويسجد له كل الملوك. كل الأمم تتعبد له؛ لأنه ينجي الفقير المستغيث والمسكين، إذ لا معين له. يشفق على المسكين والبائس ويخلص انفس الفقراء".

آية (١٧): "يكون اسمه إلى الدهر. قدام الشمس يمتد اسمه. ويتباركون به. كل أمم الأرض يطوّبونه.".

إن الذي يخلص البائسين ويسحق الظالمين هو محمد بن الحسن (عج)، الذي يكون كالغيث المنهمر على الأرض لوفرة الخير، وينتشر السلام والبر في زمانه مع كثرة السلام.. كقول رسول الله ﷺ عن ابن عمر قال: ((يخرج في آخر الزمان رجل من ولدي، اسمه كاسمي وكنيته ككنيتي، يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً فذلك هو المهدي)).

وتتبارك به كل أمم الأرض ويقولون طوبى له، لمكانته العظيمة عند الله.

عن ام سلمة – رضي الله عنها – ان رسول الله ﷺ قال :(المهدي من عترتي من ولد فاطمة)[١٢].

البخاري –التاريخ الكبير-ج٨ رقم الصفحه ٤٠٦.

رقم الحديث-٣٤٩٧- يونس بن ابي الفرات قال عبيد الله بن سعيد هو الاسكاف .قال محمد بن بكر .حدثنا يونس ابو الفرات مولى القريش وكان هنا .عن عائد .عن ابي مرايه قوله سمع قتادة عن سعيد بن المسيب (المهدي من ولد فاطمه).

سنن ابي داود- باب المهدي .ج٢ . رقم الصفحه ٣١٠ .

رقم الحديث (٣٧٣٥) – حدثنا احمد بن ابراهيم حدثنا :عبد الله بن جعفر الرقي. حدثنا ابو المليح الحسن بن عمر عن زياد ابن بيان.عن علي بن نفيل .عن سعيد بن المسيب .عن ام سلمة قالت سمعت رسول الله ﷺ يقول: (المهدي من عترتي من ولد فاطمة).

كلمة מלך = ملك، الله، كذلك تعني المسيح كنية للمنقذ المؤمل من نسل داود الملك الذي سيظهر في آخر الزمان وينقذهم.

والملك هو النبي، ففي العهد القديم نجد في سفري الملوك الأول والملوك الثاني (מלכים) بجزئيهما هي الأنبياء الأوائل والأنبياء الأواخر([١٣]).

وفي اللغة الآرامية (מלכא) وفي اللغة السريانية (ملكا).

ونجد في القرآن الكريم في سورة (الأنبياء / ١٠٥): ﴿**ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون**﴾. وفي سورة (القصص : ٥): ﴿**ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين**﴾.

ونجد في سفر دانيال ايضا (٢ : ٤٤ – ٤٥)

(וּבְיוֹמֵיהוֹן דִּי מַלְכַיָּא אִנּוּן, יְקִים אֱלָהּ שְׁמַיָּא מַלְכוּ דִּי לְעָלְמִין לָא תִתְחַבַּל, וּמַלְכוּתָה, לְעַם אָחֳרָן לָא תִשְׁתְּבִק; תַּדִּק וְתָסֵיף כָּל-אִלֵּין מַלְכְוָתָא, וְהִיא תְּקוּם לְעָלְמַיָּא. כָּל-קֳבֵל דִּי-חֲזַיְתָ דִּי מִטּוּרָא אִתְגְּזֶרֶת אֶבֶן דִּי-לָא בִידַיִן וְהַדֶּקֶת פַּרְזְלָא נְחָשָׁא חַסְפָּא כַּסְפָּא וְדַהֲבָא--אֱלָהּ רַב הוֹדַע לְמַלְכָּא, מָה דִּי לֶהֱוֵא אַחֲרֵי דְנָה; וְיַצִּיב חֶלְמָא, וּמְהֵימַן פִּשְׁרֵהּ).

מַלְכַיָּא: ارامية معناها ملك، BDB ص٥٧٣.

יְקִים: من الفعل קם ، BDB ص٦٣٥.

שְׁמַיָּא: ارامية معناها سماء ، سماوات שמים ، BDB ص٧٢٥.

מַלְכְוָתָא: الله الملك القدير ، مالك السماوات والارض ، מלכות שמים ،אבן שושן עמ"٣٨٢.

פַּרְזְלָא: ارامية معناها حديد (ברזל) ، אבן שושן עמ"٥٧٨.

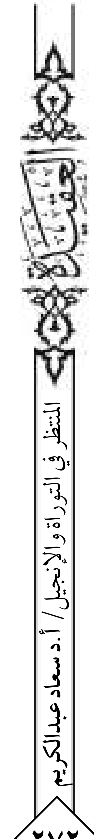
נְחָשָׁא:ارامية معناها نحاس ، معدن اصفر موصل للحرارة والكهرباء (נחשת) ، אבן שושן עמ"٤٥٣.

חַסְפָּא: ارامية معناها فضي (כספא)، אבן שושן עמ"٢٢٩.

פִּשְׁרֵהּ: ارامية معناها ذاب (נמס)، אבן שושן עמ"٥٨٦.

(وَفِي أَيَّامِ هؤُلاَءِ الْمُلُوكِ، يُقِيمُ إِلهُ السَّمَاوَاتِ مَمْلَكَةً لَنْ تَنْقَرِضَ أَبَدًا، وَمَلِكُهَا لاَ يُتْرَكُ لِشَعْبٍ آخَرَ، وَتَسْحَقُ وَتُفْنِي كُلَّ هذِهِ الْمَمَالِكِ، وَهِيَ تَثْبُتُ إِلَى الأَبَدِ. ٤٥ورأيتُ حجراً انقطع من الجبل دون أن تلمسه يد، فَسَحَقَ الْحَدِيدَ وَالنُّحَاسَ وَالْخَزَفَ وَالْفِضَّةَ وَالذَّهَبَ. اَللهُ الْعَظِيمُ قَدْ عَرَّفَ الْمَلِكَ مَا سَيَأْتِي بَعْدَ هذه الأيام. اَلْحُلْمُ حَقٌّ وَتَعْبِيرُهُ يَقِينٌ).

هذه الفقرات فسرت حلم الملك نبوخذ نصر الذي رأى في منامه تمثالا رأسه من ذهب وصدره وذراعاه من فضة، وبطنه وفخذاه من نحاس وساقاه من حديد وخزف وبينما ينظر إليه انقطع حجر من الجبل من دون أن تلمسه يد، فضرب التمثال على قدميه اللتين من الحديد والخزف وسحقهما فانسحق الحديد



والخزف والنحاس والفضة والذهب معا. فصارت كلها كالتبن وما لها من أثر أما الحجر الذي ضرب التمثال فصار جبلا كبيرا وملأ الأرض كلها.(*)

تفسير الجبل في المنام:

الجبل: هو رجل رفيع الشأن، رئيس، عهد، وتأويله ملكاً، ملك صاحب دين.

الحجر: يدل على أهل الصلابة والقوة(١٤).

لقد فسر دانيال للملك الرؤيا بأن هناك أربع ممالك ستحكم الأرض ابتداء من نبوخذ نصر الذي مثل له بطبقة الرأس الذهبية، ثم ستلي مملكته ثلاث ممالك أخرى كل واحدة منها من معدن خاص وتتسلط المملكة الثالثة التي مثلت بطبقة النحاس على كل الأرض ولكن المملكة الرابعة هي الأقوى وستحكم شعوبا كثيرة غير متجانسة كما لا يتجانس الحديد والخزف اللذان مثلت بهما ويلاحظ أن الخزف يظهر في التمثال بقدميه وفي ذلك إشارة للشعوب المحكومة المستضعفة ضمن المملكة الحديدية الرابعة وفي أيام المملكة الرابعة يقيم إله السماوات مملكته التي ستقضي على المملكة الرابعة ولن تنقرض، بل ستثبت إلى الأبد. والممالك الأربعة هي(*):

١- مملكة البابليين – استمرت ٧٠ سنة.

٢- المملكة الفارسية – استمرت ٢٠٠ سنة.

٣- مملكة الإغريق – استمرت ١٣٠ سنة.

٤- امبراطورية الرومان – ٥٠٠ سنة.

ويقول القس عبد المسيح أبو الخير: عرفت الجيوش الرومانية بالجيوش الحديدية واستخدم دانيال النبي كلمة "حديد" في وصف الامبراطورية ١٤ مرة ومن ثم اعتقدت الكنيسة منذ فجرها بأن هذه الامبراطورية هي الامبراطورية الرومانية ويقول أحد المفسرين ويدعى جوزيف ميدي Josef Mede اعتقدت الكنيسة اليهودية قبل زمن نخلصنا إن الامبراطورية الرابعة في سفر دانيال هي الامبراطورية

الرومانية، وهذا المعتقد تسلمه تلاميذ الرسل وكل الكنيسة المسيحية لمدة ٣٠٠ سنة(١٥).

الحجر الذي يأتي من السماء ومقطوعا بدون يدين إلى هذا العالم لا يتم بعمل بشري وإنما يتحقق بإرادة الله، فهو (المهدي).

ويقول المار روفائيل بيداويد الاول : (ينبئ هذا الحجر بمجيء مملكة جديدة يؤسسها الله)(١٦).

أما سفر دانيال (٧ : ١٣ – ١٤)

(חָזֵה הֲוֵית, בְּחֶזְוֵי לֵילְיָא, וַאֲרוּ עִם-עֲנָנֵי שְׁמַיָּא, כְּבַר אֱנָשׁ אָתֵה הֲוָא; וְעַד-עַתִּיק יוֹמַיָּא מְטָה, וּקְדָמוֹהִי הַקְרְבוּהִי. וְלֵהּ יְהִב שָׁלְטָן, וִיקָר וּמַלְכוּ, וְכֹל עַמְמַיָּא אֻמַיָּא וְלִשָּׁנַיָּא, לֵהּ יִפְלְחוּן; שָׁלְטָנֵהּ שָׁלְטָן עָלַם, דִּי-לָא יֶעְדֵּה וּמַלְכוּתֵהּ, דִּי-לָא תִתְחַבַּל)

كتبت هذه الفقرات باللغه الارامية:

חָזֵה: رأى ראה ברוחו בן שושן עמ"٢٠٩ .

לֵילְיָא: كلمة ارامية معناها ليل ، ليله انظر قاموس B.DB، ص٥٣٨.

עֲנָנֵי שְׁמַיָּא: غيوم السماء ،B.DB ، ص٧٧٧.

אֱנָשׁ: انس ، بشر ،انسان، B.D.B، ص٩٠

עַתִּיק יוֹמַיָּא: الايام القديمة، B.D.B، ص٨٠١.

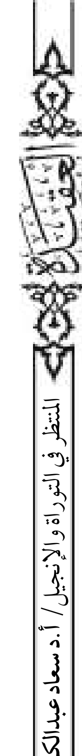
שָׁלְטָן: سلطان ، حاكم، B.D.B ص١٠٢٠.

עַמְמַיָּא: شعب، B.D.B ص٧٧٠.

אֻמַיָּא: امة، قبيلة، B.D.B، ص٥٢.

וְלִשָּׁנַיָּא: لغة ، لسان، B.D.B، ص٥٤٦.

(كُنْتُ أَرَى فِي رُؤَى اللَّيْلِ وَإِذَا مَعَ سُحُبِ السَّمَاءِ إِنْسَانٍ الذي سيأتي في الأيام القريبة القادمة، ١٤فَيعطى سُلْطَانًا وَمَجْدًا وَمَلَكُوتًا لِتَتَعَبَّدَ به كُلُّ الشُّعُوبِ وَالأُمَمِ وَالأَلْسِنَةِ. سُلْطَانُهُ سُلْطَانٌ أَبَدِيٌّ لَنْ يَزُولَ، وَمَلَكُوتُهُ لاَ يَنْقَرِضُ).



المنتظر في الأنجيل:

رؤيا يوحنا ١٨ :١.

ההתגלות : ١٨ :١.

אחרי כן ראיתי מלאך אחר יורד מן השמים، רבה היתה סמכותו והארץ הארה מכבודו:

(وبعد ذلك رايت خلق روحاني سامٍ اخر نازلا من السماء عضمت صلاحياته **واشرقت الارض من بهائه).**

﴿**وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا**﴾ (الزمر ٦٩).

ראיתי: رأيتُ من الفعل (ראה) [أ]בן שושן עמ"٦٥٥

מלאך: رسول الله ، خلق روحاني سامي الذي يخدم الله فعلا ، حسب الدين، كوسيط بينه وبين البشر على الارض . من يرسل باسم سيده؛ ليعلن او لينفذ شيء ما ، قنصل ، المرسل الرسمي للدولة.

(שליח ה'. יצור רוחני עליון המשרת את האלהים ומשמש ،לפי האמונה ،כמתוך

בינו ובין בני-האדם שעל האדמה . שליח،ציר،מי שנשלח בשם אדוניו למסור או לבצע דבר-מה . בן שושן עמ"٣٧٨

מכבודו: الميم حرف جر (من) כבוד : غالٍ. تعظيم كبير. ثروة.كنية لعظمة الكوكب لدرجة تالقه المرئي لنا (لاجل اسم انسان او صفته)كنية لإنسان محترم יקר.חשיבות.הערכה רבה.הון.כנוי לגדל הכוכב.לדרגת זהרו הנראה לנו.לפני שם אדם או תארו כנוי של חשיבות בפניה לאדם נכבד. בן שושן עמ"٢٨٤.

רבה היתה סמכותו: عظمت صلاحياته ،عُين لوظيفة ،اعطي له صلاحيات (סמך، תמך ،נתן לו סמיכות ، מנה לתפקיד. בן שושן עמ"٤٩٤.

في تفسير القرطبي لـ(لآية ٦٩) من سورة الزمر (واشرقت الارض بنور ربها) اي :بنور ربها بعدل ربها ، قاله الحسن وغيره . وقال الضحاك : بحكم ربها ، والمعنى واحد ، أي : أنارت وأضاءت بعدل الله وقضائه بالحق بين عباده . والظلم ظلمات والعدل نور.

ورد في التفسير الصافي للعلامة الورع الفيض الكاشاني (واشرقت الارض بنور ربها)قيل بما اقام فيها من العدل سماه نوراً؛ لأنه يزين به البقاع ويظهر الحقوق كما سمي الظلم ظلمة، ففي الحديث الظلم ظلمات يوم القيامة. نقل القمي . عن الصادق عليه السلام في هذه الايه .قال رب الارض امام الارض قيل فاذا قام قائمنا اشرقت الارض بنور ربها واستغنى العباد عن ضوء الشمس ونور القمر وذهبت الظلمة ووضع الكتاب للحساب. (حوزة الهدى للدراسات الاسلاميه).

قال القس انطونيوس فكري في شرح الكتاب المقدس العهد الجديد هذه الآية. واستنارت الارض من قوته . فمقاصد الله كلها بهاء ونور وخيرحتى لو كانت دمار للشر والاشرارفهذا الخراب لبابل يعدّ تطهيراً للكون. وبصوت عظيم. إشارة لرعب الدينونة وتأكيد للحسم الالهي.

إنجيل متى (١٢ : ١٨ – ٢٢):

(הן עבדי אתמך – בו בחירי רצתה נפשי נתתי רוחי עליו משפט לגוים יוציא לא יצעק ולא ישא ולא ישמיע בחוץ קולו. קנה רצוץ לא ישבור ופשתה כהה לא יכבנה עד יוציא לנצחון משפט، ולשמו גוים ייחלו) .

אתמך: مع ضمير المتكلم اساند من الفعل תמך ساعد ، عزز ،ساند ،בן שושן עמ"٧٦٤.

בחירי: من الفعل בחר ارامية ،انتخب ،اختار، B.D.B، ص١٠٣.

משפט : قضاء ،عدل ،حق ،قاموس שגיב ، עמ "١١٠١.

(ها هو عبدي **الذي اخترته صفوتي الذي رضيت، سأفيض روحي عليه. فيقضي للشعوب إرادتي، لا يخاصم ولا يصيح، وفي الشوارع لا يسمع أحد صوته، لا يكسر**

قصبة مرضوضة لا يطفئ شعله ضئيلة يثابر حتى تنتصر إرادتي وعلى اسمه رجاء الشعوب) .

وفي انجيل متي ٢٤ : ١١_١٤:

(נביאי שקר יקומו ויתעו רבים ומאחר שעקרבה ההפקרות תתקרר אהבת רבים אבל המחזיק מעמד עד קץ הוא יושיע ובשורה זו של המלכות תורכז בכל העולם לעדות לכל הגויים ואחרי כן יבוא הקץ).

יקומו: (سيقومون) الفعل يفيد المستقبل اصله קם ، قام = נצב בן שושן עמ"٦٢١.

ויתעו: (سيضلون) الفعل يفيد المستقبل اصله תעה = שוטט ، סר ضل ، مال،בן שושן עמ"٧٦٨.

יושיע: (سيخلص) الفعل يفيد المستقبل اصله ישע = נצל خلص נצב בן שושן עמ"٢٨١.

תורכז: (سيعلن) الفعل يفيد المستقبل اصله כרז : הודיע בקול اعلن بصوتٍ הכריז : הודיע בקול רם اعلن وبصوت مرتفع בן שושן עמ"٣٠٦.

לכל הגויים: (لكل الامم) اصلها גוי : شعب او امه غريبة ليست يهودية ،עם נכרי – לא יהודי בן שושן עמ"٩٢ .

יבוא הקץ: تأتي النهاية עד יבוא הזמן הקבוע באחרית הימיים حتى يأتي الزمن المحدد في اخر الايام ، בן שושן עמ"٦٤٢ .

((ويقوم أنبياء كذبة كثيرون ويضلون كثيرين وبسبب كثرة الفجور تبرد محبة الكثيرين ولكن المتمسك بموقفه حتى النهاية سينجو وهذه بشارة الملكوت التي سيُنادي أو يُعلن عنها في كل العالم شهادة لجميع الأمم ثم تأتي النهاية)).

وفي إنجيل متي عن القائم المنتظر (٢٤ : ٢٩ – ٣٢):

מיד אחרי צרת הימים ההם תחשך השמש והירח לא יגיה אורו הכוכבים ידלו מן השמים וכחות השמים יזדעזעו אז יראה אות בן האדם

בשמים ואז יספדו כל מגדחות הארץ ויראו את בן האדם בא עם ענני השמים בגבורה ובכבוד רב והוא ישלח את מלכיו בשודר גדול ויקבצו את בחיריו מארבע הרוחות מקצות השמים עד קצותם.

תחשך: فعل يفيد المستقبل من الفعل חשך :אפל،קודר ظلمة ،ظلام ،בן שושן עמ"١٤٢١.

יגיה: فعل يفيد المستقبل من الفعل נגה: זרח ،הפיץ אור اضاء ، لمع בן שושן עמ"٤٤٤.

בשודר: שדר اذاع لاسلكياً ،بوق انظر שגיב ،ص١٧٤٣ .

((بعد ضيق تلك الأيام ستظلم الشمس، ولا يضيء القمر ، وستسقط النجوم من السماء، وترتج الأجرام السماوية ، وتظهر آية انسان في السماء في ذلك الوقت فتنتحب حينئذٍ كل شعوب الأرض ويراه الناس آتياً على سحاب السماء بكل عزة وجلال، ويرسل ملائكته ومعهم بوق عظيم فيجمعون الذين اختارهم من الشرق والغرب والشمال والجنوب من كل مكان تحت السماء)).

وفي إنجيل لوقا (٣ : ٤ – ٧) نجد:

(**קול קורא במדבר פנוי דרך יהוה ישרו מסלותיו כל גיא ינשא וכל הר וגבעה ישפלו והיה העקב למישור והרכסים לבקעה، וראוי כל בשר את ישועת אלהינו**)

קורא: ينادي من الفعل קרא نادى ، صاح שגיב עמ" ١٦١١.

ינשא: سيرتفع فعل يفيد الاستقبال اصله נשא ، כל גיא ינשא كل واد يرتفع שגיב עמ" ١١٩٩.

ישפלו: ستنخفض من الفعل שפל هبط، انخف، انحدر ، שגיב עמ" ١٨٣٤.

(صوت يصرخ في الصحراء اعدوا طرق الرب، واجعلوا سبله مستقيمة سيمتلئ كل واد ، وسينخفض كل جبل وتل ، والطرق المعوجة تستقيم ، والوعرة تستوي ويرى كل البشر خلاص الله).

وفي إنجيل لوقا (٢١ : ٢٥ – ٢٩):

(ויהיו אותות בשמש ובירח ובכוכבים ועל הארץ מצוקה לגויים ומבוכה מגעש הים וגליו בני אדם יתעלפו מאימה ומצפית הבאות על העולם כי כחות השמים יזדעזעו אז יראו את בן־האדם בא בענן בגבורה ובכבוד רב، כאשר יתחילו לקרות הדברים האלה התעודדו והרימו ראשיכם כי קרבה גאלתכם).

ויהיו: ستظهر ، ستكون ، من الفعل היה،קרה،נעשה،נמצא حدث ، حصل ، בן שושן עמ" ١٤٨.

יתעלפו : سيغمى عليهم من الفعل עלף : فقد الوعي من الخوف اصيب بغيبوبة שגיב עמ"١٣٣٥.

בן־האדם : انسان نجيب، ذو روح انسانية ، שגיב עמ"١٨٦.

(وستحدث علامات في الشمس والقمر والنجوم ويصيب الأمم في الأرض ضيق شديد ورعب بسبب اضطراب الأمواج وهيجان البحر. ويغمى على الناس من الخوف ومن توقع ما سيحل بالعالم؛ لأن الاجرام السماوية ترتج ثم يرون انساناً نجيباً آتياً في سحابه بكل عزة وجلال فعندما تبدأ هذه الحوادث قفوا وارفعوا رؤوسكم لأن خلاصكم قريب).

عن حذيفة بن اسيد الغفاري قال :(اطلع النبي صلى الله عليه وآله علينا ونحن نتذاكر فقال: ما تذاكرون؟ قالوا: نذكر الساعة قال: (انها لن تقوم حتى ترون قبلها عشر آيات فذكر: الدخان. والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى ابن مريم عليه السلام ويأجوج ومأجوج. وثلاثة خسوف .خسف بالمشرق وخسف بالمغرب. وخسف بجزيرة العرب واخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم)[١٧].

الاستنتاجات

جاء ذكر المهدي الموعود في الرسالات السماوية كافّة، اليهودية والمسيحية والإسلام.

جاءت الأحاديث النبوية تبشر بقدومه وأنّه يملأ الأرض عدلا وقسطا بعد أن ملئت ظلما وجورا.

بشرت التوراة بقدومه والإنجيل وفقرات التباشير مطابقة للأحاديث النبوية.

جاء في التوراة قدومه على السحاب ويجمع الذين اختارهم من الشرق والغرب والشمال والجنوب.

بسبب الفجور وكثرة الفساد جاء في إنجيل متى بأنه يرسل ملائكته ومعهم بوق عظيم.

ذكر محسن الأمين (فينادي المنادي باسمه وأمره من السماء حتى يسمعه أهل الأرض كل بلغته يا أهل الأرض لقد خرج قائم آل محمد. ويبكي عليه أهل السماء وأهل الأرض كما ذكر في الإنجيل وهي صيحة جبرائيل عليه السلام.

ما يحصل قبل الظهور علامات للشمس والقمر وأخرج عن عمر بن حنظلة قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: قبل قيام القائم خمس علامات محتومات... وعد منها: الصيحة كذلك جاء في التوراة ستظهر علامات في الشمس والقمر والنجوم ورعب من ضجيج البحر واضطراب الأمواج ويسقط الناس من الخوف ومن انتظار ما سيحل بالعالم.

رؤيا الملك نبوخذ نصر التي تفسيرها يقيم إله السماء مملكة لا تخرب أبدا ولا يغلب سلطانها شعب آخر وتفني جميع تلك الممالك وهي تثبت إلى الأبد. فهي إرادة الله والجبل في الحلم هو إنسان رفيع الشأن أو ملك صاحب دين.

ويقول منقول الرضائي الذي اسلم (ان السلطة لن تكون بعيدة عن سبط يهوذا حتى يأتي شيلوه ويطيعون له ويمكن القول ان قصد الاقوام بشيلوه هو سبط اخر من غير الاسباط).

الخلاصة (العربية)

المنتظر هو الخليفة الثاني عشر من ائمة المسلمين وخلفاء الله .وفي صحيح البخاري (ج٢ ص ١٥٨) بسنده قال : قال النبي ﷺ (كيف انتم اذا نزل ابن مريم فيكم وامامكم منكم).

نحن نعرف بأن الانبياء والرسل بعثوا لأممهم الا رسول الله ﷺ للعالم اجمع ولجميع الشعوب جاءت الافعال التوراتية والانجيلية افعالاً استقبالية اي بصيغة الاستقبال .والماشيح هو الممسوح بالزيت والمخلص المنتظر وهو قائد معين من قبل الله ، الانسان الممسوح بالزيت يكون مقدسا وتحل عليه روح الرب كما جاء في سفر اشعيا (٦١ :١_٧) (روح الله علي؛ لانه مسحني لابشر المساكين ارسلني لأضمد جراح منكسري القلب لأنادي للمأسورين بالحرية .تُمَلَكون في ارضكم ميراثاً مُضاعفاَ ويكون لكم فرح ابدي). ونجده في قاموس ابن شوشان (ص٤٢٩) الماشيح كنية للملك او للكاهن الذي يمسح بالزيت المقدس والمنقذ المؤمل لبني اسرائيل الذي سيأتي في الايام الاخيرة بعد ظهور مبشره الياهو النبي بن داود (בן ٦١٦) المنقذ المؤمل الذي سيأتي للخلاص التام . وهو المنقذ والكاهن الممسوح بالزيت حسب اعتقادهم.

تُرجِمت الافعال كما هو مثبت بالمصادر العبرية؛ لذا نجد بعض التغيير الذي حصل نتيجة الترجمة المنطقية والصحيحة لما ورد من افعال العهد القديم والجديد على حد سواء.

الخلاصة (العبرية)

משיח : כנוי למלך או לכהן שנמשח בשמן – הקדש גם הוא כנוי לגאל המקוה של ישראל שיבוא באחרית הימים לאחר הופעת מבשרו אליהו הנביא .

אנו מוצאים בספר ישעיהו ו׳ד :׳ו רוּחַ אֲדֹנָי יְהוִה, עָלָי--יַעַן מָשַׁח יְהוָה אֹתִי לְבַשֵּׂר עֲנָוִים, שְׁלָחַנִי לַחֲבֹשׁ לְנִשְׁבְּרֵי-לֵב, לִקְרֹא לִשְׁבוּיִם דְּרוֹר, וְלַאֲסוּרִים פְּקַח-קוֹחַ.

גם בישעיהו ׳ו_׳׳ו:

א וְיָצָא חֹטֶר, מִגֵּזַע יִשָׁי; וְנֵצֶר, מִשָּׁרָשָׁיו יִפְרֶה. **ב**וְנָחָה עָלָיו, רוּחַ יְהוָה--רוּחַ חָכְמָה וּבִינָה, רוּחַ עֵצָה וּגְבוּרָה, רוּחַ דַּעַת, וְיִרְאַת יְהוָה . **ג** וַהֲרִיחוֹ, בְּיִרְאַת יְהוָה; וְלֹא-לְמַרְאֵה עֵינָיו יִשְׁפּוֹט, וְלֹא-לְמִשְׁמַע אָזְנָיו יוֹכִיחַ . **ד** וְשָׁפַט בְּצֶדֶק דַּלִּים, וְהוֹכִיחַ בְּמִישׁוֹר לְעַנְוֵי-אָרֶץ; וְהִכָּה-אֶרֶץ בְּשֵׁבֶט פִּיו, וּבְרוּחַ שְׂפָתָיו יָמִית רָשָׁע . **ה** וְהָיָה צֶדֶק, אֵזוֹר מָתְנָיו; וְהָאֱמוּנָה, אֵזוֹר חֲלָצָיו . **ו** וְגָר זְאֵב עִם-כֶּבֶשׂ, וְנָמֵר עִם-גְּדִי יִרְבָּץ; וְעֵגֶל וּכְפִיר וּמְרִיא יַחְדָּו, וְנַעַר קָטֹן נֹהֵג בָּם . **ז** וּפָרָה וָדֹב תִּרְעֶינָה, יַחְדָּו יִרְבְּצוּ יַלְדֵיהֶן; וְאַרְיֵה, כַּבָּקָר יֹאכַל-תֶּבֶן . **ח** וְשִׁעֲשַׁע יוֹנֵק, עַל-חֻר פָּתֶן; וְעַל מְאוּרַת צִפְעוֹנִי, גָּמוּל יָדוֹ הָדָה . **ט** לֹא-יָרֵעוּ וְלֹא-יַשְׁחִיתוּ, בְּכָל-הַר קָדְשִׁי: כִּי-מָלְאָה הָאָרֶץ, דֵּעָה אֶת-יְהוָה, כַּמַּיִם, לַיָּם מְכַסִּים. {ס{ **י** וְהָיָה, בַּיּוֹם הַהוּא, שֹׁרֶשׁ יִשַׁי אֲשֶׁר עֹמֵד לְנֵס עַמִּים, אֵלָיו גּוֹיִם יִדְרֹשׁוּ; וְהָיְתָה מְנֻחָתוֹ, כָּבוֹד.

ובברית החדש (לוקה) (٢١ : ٢٥ – ٢٩)

(ויהיו אותות בשמש ובירח ובכוכבים ועל הארץ מצוקה לגויים ומבוכה מגעש הים וגליו בני אדם יתעלפו מאימה ומצפית הבאות על העולם כי כחות השמים יזדעזעו אז יראו את בן־האדם בא בענן בגבורה ובכבוד רב، כאשר יתחילו לקרות הדברים האלה התעודדו והרימו ראשיכם כי קרבה גאלתכם

* هوامش البحث *

(١) אברהם ،אבן שושן،המלון،העברי המרכז ،ירושלים، ١٩٧٢

(٢) ابن يهوذا .قاموس الكتاب المقدس. نخبة من الاساتذة ذوي الاختصاص ومن اللاهوتيين.

(٣) عبد الله شبر. تفسير القران الكريم. ط٣. بيروت.١٩٧٧.

(٤) ابن يهوذا، مصدر سابق.

(٥) קונקורדציה החדשה לתורה נביאים וכתובים،ירושלים،١٩٨٢ .

(٦)) الكتاب المقدس كتب الشريعة الخمسة، بيروت، ١٩٨٦، ص١٤٥.

(٧) مار روفائيل بيداويد الاول ، ترجمة الكتاب المقدس، ط٣٠ لبنان ١٩٩٣.

(٨) ابن يهوذا، مصدر سابق.

(٩) منقول رضائي، اقامة الشهود في رد اليهود، النسخة الفارسية، ترجمها عن العبرية حسين الطهراني، طهران، ١٢٥٣م، ص١٣١.

(١٠) דוד שגיב ،מלון עברי ערבי לשפה העברית בת-זמננו ،כרך שני، ירושלים،١٩٩٠، עמ "١٨٣٦ .

(١١) محمد عبد الرحمن العريفي، نهاية العالم، الرياض، ٢٠١٠، ط٧، ص ٣٠٤.

(١٢) محمد عبد الرحمن العريفي، مصدر سابق، ص ١٩٠.

(١٣) אבן שושן ، אברהם، עמ' ٣٩٢.

* مختصر لحلم الملك نبوخذ نصر . ينظر في سفر دانيال (٢).

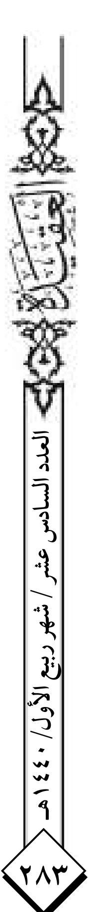
(١٤) تفسير الاحلام لأبن سيرين ،الطبعه الاولى.لبنان.٢٠٠٩، ص١٢.

* عبد الغني النابلسي، تفسير الأحلام تحت حرف (ح ج) حجر، جبل.

(١٥)القمص تادرس يعقوب. تفسير الكتاب المقدس –العهد القديم.

(١٦) مار روفائيل بيداويد الأول بطريارك بابل على الكلدان، العهد القديم، ط٤، لبنان، ١٩٩٥، ص١١٠٦.

(١٧) محمد عبد الرحمن العريفي، نهاية العالم ، ص ٣٦٦.



* المصادر والمراجع *

١ - القرآن الكريم.

٢- الكتاب المقدس.

٣- الكتاب المقدس كتب الشريعة الخمسة، بيروت ،١٩٨٦.

٤ - ابن يهوذا. قاموس الكتاب المقدس، نخبه من الاساتذة ذوي الاختصاص ومن اللاهوتيين.

٥ - الإمام المهدي في روايات أهل السنة، المجمع العلمي لأهل البيت، ط ٢، ١٤٢٦هـ.

٦ - القمص تادرس يعقوب. تفسير الكتاب المقدس –العهد القديم.

٧- صحيح البخاي، شرح فتح الباري، الأحكام، باب الاستخلاف، تحقيق محمد أحمد عيسى، مكتبة الرحاب، القاهرة، ط ١، ج ٣، ٢٠٠٧.

٨- عبد الغني النابلسي، تعطير الأنام في تفسير الأحلام، باب حجر، جبل.

٩- مار روفائيل بيداويد الأول بطريارك بابل على الكلدان، العهد القديم، ط٤، لبنان، ١٩٩٥.

١٠- تفسير الاحلام لابن سيرين، الطبعة الاولى. لبنان.٢٠٠٩ ص١٢.

١١- مار روفائيل بيداويد الاول ، ترجمة الكتاب المقدس، ط٣٠ لبنان ١٩٩٣.

١٢- محمد عبد الرحمن العريفي، نهاية العالم، ط ٧، الرياض، ٢٠١٠.

١٣- منقول رضائي ، اقامة الشهود في رد اليهود ،النسخة الفارسية ، ترجمها عن العبرية حسين الطهراني ، طهران، ١٢٥٣م.

١٤- תנ"ך תורה נביאים וכתובים، לונדון، ١٩٧٢.

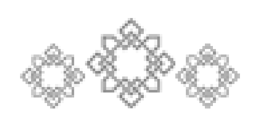
١٥-מלון בן יהודה ،מלון הלשון העברית הישנה והחדשה

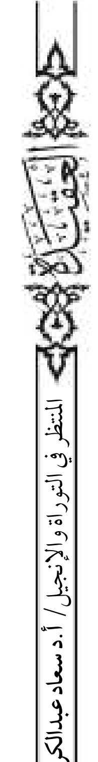
١٦-אברהם، אבן שושן. המילון העברי המרוכז، ירושלים، ١٩٧٢.

١٧-דוד שגיב ،מילון עברי ערבי לשפה העברית בת-זמננו ،כרך שני، ירושלים،١٩٩٠

١٨-קונקורדציה החדשה לתורה נביאים וכתובים،ירושלים، ١٩٨٢ .

19- William. Gesenius, Hebrew and English Lexicon of Old Testament, New York, 1979.





تأمّلات في الكيسانية

محمد باقر ملكيان

ملخّص المقال:

قد نسب إلى الإمامية فرقٌ لا وجود لها إلا في الكتب والأوراق، فإنّها نسبة خاطئة كاذبة أو خلط بين الفرقة السياسية والفرقة الاعتقادية. فمن هذه الفرق المزعومة الكيسانية، وهم ـ على ما قيل ـ أتباع محمّد بن الحنفية القائلون بإمامته، مع أنّ النسبة غير ثابتة، بل عدمها ثابت.

الألفاظ: الكيسانية، محمّد بن الحنفية، المختار بن أبي عبيد.

تأمّلات في الكيسانية:

قد نسب فرق كثيرة إلى الشيعة إلا أنّ كثيراً من هذه الفرق من اختلاقات واختراعات مؤلّفي الكتب وليس لها في عالم الوجود أثر، وهذا إمّا من باب إظهار فضلهم وتتبّعهم، وإمّا لأجل تضعيف منزلة العلويين في الأمّة الاسلامية لئلا تميل اليهم ولا تشيعهم أو تبذل جهدها في نصرتهم، كما هو الحال في السبئية والمختارية والهشامية واليونسية.

ومن هذه الفرق الكيسانية وهم الذين يدّعون أنّ الإمامة كانت حقّاً لمحمّد ابن الحنفية.

فنحن في المقام نبحث عن هذه الفرقة وأنّه هل تثبت فرقة بهذا العنوان أم لا؟ وذلك في ضمن أمور:

١. وجه تسمية هذه الفرقة:

قد اختلفت الكلمات في وجه تسمية هذه الفرقة بالكيسانية، فنحن نشير إلى ما عثرنا عليه:

١. كيسان كان لقب المختار[١].

وقيل: إنّما سمّي بهذا الاسم لأنّ أباه حمله وهو صغير فوضعه بين يدي أمير المؤمنين عليه السلام قالوا: فمسح يده على رأسه وقال: كيس كيس[٢].

٢. إنّ كيسان مولى لأمير المؤمنين علي عليه السلام [٣].

٣. إنّ محمّد بن عليّ عليه السلام استعمل المختار على العراقين بعد قتل الحسين عليه السلام وأمره بالطلب بثأره وسمّاه كيسان لما عرف من قيامه ومذهبه[٤].

٤. لقب المختار كيسان بصاحب شرطته المكنّى أبا عمره[٥].

٥. كيسان كان تلميذاً لمحمّد بن الحنفية[٦].

٦. نسبوا إلى رئيس لهم يقال له: كيسان، وهو مولى لبطن من بجيلة بالكوفة[٧].

قال بعض المعاصرين: إنّ هذا الشخص الموهوم المختلف في شخصيته وهويته وصلته بالإمام أمير المؤمنين وولده محمّد بن الحنفية ومختار بن أبي عبيد، يحكي لنا شخصيته شخصية عبد الله بن سبأ الذي قيل إنّه كان موسّساً للسبئية[٨].

وكيفما كان إنّ هذا لا يهمّنا في المقام وإن كان في النفس شيء بالنسبة إلى فرقة كان الاختلاف في وجه تسميتها بهذه المثابة.

قال الشيخ المفيد : وهذه الحكايات في معنى اسمه عن الكيسانية خاصّة فأمّا نحن فلا نعرف إلا أنّه سمّي بهذا الاسم ولا نتحقّق معناه[٩].

٢. نشوء الكيسانية

إنّ الأقوال في نشوء الكيسانية مختلفة، فالآن نشير إليها مع ما فيها من النقاش:

القول الأوّل: إنّ الكيسانية ظهرت بعد شهادة أمير المؤمنين عليه السلام.

قال الأشعري : لمّا قتل عليّ ـ صلوات الله عليه ـ افترقت الأمّة فصاروا فرقاً ثلاثة:

١. فرقة منها قالت: إنّ عليّاً لم يقتل ولم يمت ولا يموت حتّى يملك الأرض ويسوق العرب بعصاه ويملأ الارض قسطاً وعدلاً، كما ملئت ظلماً وجوراً.

٢. وفرقة قالت بإمامة محمّد بن عليّ بن أبي طالب ابن الحنفية بعد عليّ؛ لأنّه كان صاحب راية أبيه يوم البصرة دون أخويه الحسن والحسين ، فسمّوا الكيسانية وهم المختارية.

٣. وفرقة لزمت القول بإمامة الحسن بن عليّ بعد أبيه[١٠].

وأشار إلى هذا القول البغدادي وغيره أيضاً[١١].

ولكن هذا القول لا يساعده أيّ خبر.

أضف إلى ذلك أنّ الاعتبار التاريخي يردّه، فإنّ محمّد بن الحنفية ليس له وجاهة بمثابة الحسن والحسين بعد أبيهم عليهم السلام حتّى يدّعى له الإمامة أو ادّعى لنفسه، بل إنّه تابع لأخويه بل في بعض الروايات تصريح منه بذلك، ففي صحيحة عن أبي جعفر عليه السلام قال: لمّا قتل الحسين عليه السلام أرسل محمد بن الحنفية إلى عليّ بن

الحسين عليه السلام فخلا به فقال له: يا ابن أخي قد علمت أنّ رسول الله دفع الوصية والإمامة من بعده إلى أمير المؤمنين عليه السلام ثمّ إلى الحسن عليه السلام ثمّ إلى الحسين عليه السلام(١٢).

فكيف يمكن القول بأنّ بعض الشيعة قالوا بإمامته وهو لم ينكر عليهم؟! بل كيف يمكن القول بأنّ بعض الشيعة قالوا بإمامته في حياة الحسنين وهما لم ينكرا عليهم؟!

فهذا يشهد على أنّ القول بظهور الكيسانية بعد استشهاد أمير المؤمنين عليه السلام قول بلا دليل.

القول الثاني: ظهور الكيسانية بعد شهادة سيّد الشهداء عليه السلام.

قال ابن نشوان الحميري: افترقت الشيعة بعده [أي الحسين عليه السلام] على ثلاث فرق:

١. فرقة قالت: إنّ الإمام بعد الحسين ابنه عليّ بن الحسين، وإنّ الإمامة بعد الحسين في ولده خاصّة.

٢. وقالت الفرقة الثانية: لم يصحّ عندنا أنّ الحسين عهد إلى أحد، ولا دعى ابنه عليّ إلى بيعة، فنحن نقف حتّى نرى رجلاً من أحد البطنين ـ أي ولد الحسن والحسين ـ يصحّ لنا ولادته، وزهده، وعلمه، وشجاعته، وعدالته، وورعه، وكرمه، يشهر السيف، ويباين الظالمين، فتلزمنا طاعته.

٣. وقالت الفرقة الثالثة: إنّ الإمام بعد الحسين أخوه محمّد بن عليّ، وهو ابن الحنفية(١٣).

وهذا قول من قال بأنّ الكيسانية هم أتباع مختار بن أبي عبيد الثقفي(١٤).

ويشهد لهذا القول بعض الروايات أيضاً، فعن أبي خالد الكابلي قال: دعاني محمّد بن الحنفية بعد قتل الحسين عليه السلام ورجوع عليّ بن الحسين عليه السلام إلى المدينة وكنّا

بمكّة فقال: صر إلى عليّ بن الحسين عليه السلام وقل له: إنّي أنا أكبر ولد أمير المؤمنين بعد أخوي الحسن والحسين وأنا أحقّ بهذا الأمر منك فينبغي أن تسلمه إليّ، الحديث[١٥].

وعن أبي بصير، قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: كان أبو خالد الكابلي يخدم محمّد بن الحنفية دهراً وما كان يشكّ في أنّه إمام، الخبر[١٦].

إلا أنّ هذا القول يستلزم بأنّ بعض الشيعة قالوا بإمامة محمّد بن الحنفية وهو لم ينكر عليهم، وهذا لا يلائم جلالة محمّد بن الحنفية.

كما أنّ القول بكون الكيسانية هم أتباع المختار وأنّ المختار هو الذي ادّعى الإمامة لمحمّد بن الحنفية أيضاً مناف لما ورد في مدح المختار.

هذا ولكن يمكن أن يقال: إنّ محمّد بن الحنفية ادّعى في برهة أنّه الإمام، كما مرّ في رواية أبي خالد الكابلي ومثلها في رواية صحيحة ذكرت صدرها وإليك تمامها: فعن أبي عبيدة وزرارة جميعاً عن أبي جعفر عليه السلام قال: لمّا قتل الحسين عليه السلام أرسل محمّد ابن الحنفيّة إلى عليّ بن الحسين عليه السلام فخلا به فقال له يا ابن أخي قد علمت أنّ رسول الله دفع الوصيّة والإمامة من بعده إلى أمير المؤمنين عليه السلام ثمّ إلى الحسن عليه السلام ثمّ إلى الحسين عليه السلام وقد قتل أبوك رضي الله عنه وصلّى على روحه ولم يوص وأنا عمّك وصنو أبيك وولادتي من عليّ عليه السلام في سنّي وقديمي أحقّ بها منك في حداثتك فلا تنازعني في الوصيّة والإمامة ولا تحاجّني.

فقال له عليّ بن الحسين عليه السلام: يا عمّ اتّق الله ولا تدّع ما ليس لك بحقّ إنّي أعظك أن تكون من الجاهلين إنّ أبي يا عمّ، صلوات الله عليه أوصى إليّ قبل أن يتوجّه إلى العراق وعهد إليّ في ذلك قبل أن يستشهد بساعة وهذا سلاح رسول الله عندي فلا تتعرّض لهذا فإنّي أخاف عليك نقص العمر وتشتّت الحال إنّ الله(عَزَّ وَجَلَّ) جعل الوصيّة والإمامة في عقب الحسين عليه السلام، فإذا أردت أن تعلم ذلك فانطلق

بنا إلى الحجر الأسود حتّى نتحاكم إليه ونسأله عن ذلك.

قال أبو جعفرعليه السلام: وكان الكلام بينهما بمكّة فانطلقا حتّى أتيا الحجر الأسود فقال عليّ بن الحسين لمحمّد ابن الحنفيّة: ابدأ أنت فابتهل إلى الله(عَزَّ وَجَلَّ) وسله أن ينطق لك الحجر ثمّ سل فابتهل محمّد في الدّعاء وسأل الله ثمّ دعا الحجر فلم يجبه، فقال عليّ بن الحسينعليه السلام: يا عمّ لو كنت وصيّاً وإماماً لأجابك.

قال له محمّد: فادع الله أنت يا ابن أخي وسله فدعا الله عليّ بن الحسينعليه السلام بما أراد ثمّ قال: أسألك بالّذي جعل فيك ميثاق الأنبياء وميثاق الأوصياء وميثاق النّاس أجمعين لمّا أخبرتنا من الوصيّ والإمام بعد الحسين بن عليّعليه السلام، قال: فتحرّك الحجر حتّى كاد أن يزول عن موضعه ثمّ أنطقه الله(عَزَّ وَجَلَّ) بلسان عربيّ مبين، فقال: اللّهمّ إنّ الوصيّة والإمامة بعد الحسين بن عليّعليه السلام إلى عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب وابن فاطمة بنت رسول الله ، قال: فانصرف محمّد بن عليّ وهو يتولّى عليّ بن الحسين عليه السلام [١٧].

ومثله بالسند الصحيح عن عليّ بن رئاب عن أبي عبد اللهعليه السلام [١٨].

فكما تشاهد أنّه ادّعى الإمامة حتّى ألزمه السجاد عليه السلام بما أظهر من الإعجاز.

إلا أنّ ذلك لا يمكن تصديقه، فإنّ محمّد بن الحنفية هو أعرف بالحقّ، فإنّ أهل البيت أدرى بما في البيت، ولعلّ الوجه فيما فعله بمرأى الناس ومسمعهم ـ كما قال الراوندي[١٩] والمجلسي[٢٠] ـ هو إزاحة لشكوك الناس في ذلك. فإنّ بعض الشيعة زعموا أنّ ابن الحنفية هو الإمام أو تردّدوا في ذلك[٢١]، فلا بدّ له من إنكار ذلك بمرأى ومسمع منهم حتّى يتبيّن الحقّ، كما أنّه أظهر ذلك لخواصّ الشيعة قبل ذلك.

فروى الكشي بإسناده عن أبي جعفرعليه السلام أنّه قال: كان أبو خالد الكابلي يخدم

محمّد بن الحنفية دهراً وما كان يشكّ في أنّه إمام، حتّى أتاه ذات يوم فقال له: جعلت فداك إنّ لي حرمة ومودّة وانقطاعاً فأسألك بحرمة رسول الله وأمير المؤمنين إلا أخبرتني أنت الإمام الذي فرض الله طاعته على خلقه؟ قال: فقال: يا أبا خالد حلفتني بالعظيم، الإمام علي بن الحسين عليه السلام عليّ وعليك وعلى كلّ مسلم(٢٢).

والظاهر أنّ محمّد بن الحنفية كان ستراً وحفاظاً على وليّ الأمر ـ أعنيّ عليّ بن الحسين السجّاد عليه السلام ـ ليكتم أمره على الأعداء ولئلا يطّلع ما خصّ به أهل العداوة والعناد؛ فلذلك لا يمكنه في عهد يزيد(٢٣) وبعده في عهد ثورة المختار إظهار كون الإمام هو عليّ بن الحسين إظهاراً عامّاً، لما علم من عداوة يزيد مع بني هاشم وكذا عداوة بني الزبير مع المختار وأتباعه(٢٤)، فأمّا بعد بني الزبير فارتفعت المحاذير، فمّهد محمّد بعد ذلك ما جرى بينه وبين الإمام السجّاد عليه السلام عند الحجر الأسود(٢٥).

كما أنّه نقل ما جرى بعده لمن اعتقد امامته لكي يعرف الحقّ واهتدى(٢٦).

وأمّا بالنسبة إلى المختار وأنّه برئ من الدعوة إلى إمامة محمّد بن الحنفية، فإثبات ذلك صعب جدّاً لما اختلفت الأخبار فيه.

فالروايات مادحة وذامّة، فأمّا المادحة فمنها:

١. عن أبي جعفر عليه السلام قال: لا تسبّوا المختار، فإنّه قتل قتلتنا وطلب بثارنا وزوّج أراملنا وقسّم فينا المال على العسرة(٢٧).

٢. وعن عبد الله بن شريك، قال: دخلنا على أبي جعفر عليه السلام يوم النحر وهو متّكئ وقد أرسل إلى الحلاق، فقعدت بين يديه إذ دخل عليه شيخ من أهل الكوفة فتناول يد ليقبلها فمنعه، ثمّ قال: من أنت؟ قال: أنا أبو الحكم بن المختار بن أبي عبيد الثقفي، وكان متباعداً من أبي جعفر عليه السلام فمدّ يده إليه حتّى كاد يقعده في حجرة بعد منعه يده، ثمّ قال: أصلحك الله إنّ الناس قد أكثروا في أبي وقالوا والقول والله قولك، قال: وأيّ شيء يقولون؟ قال: يقولون كذّاب، ولا تأمرني بشيء

إلا قبلته، فقال: سبحان الله أخبرني أبي والله أنّ مهر أمّي كان ممّا بعث به المختار أولم يبن دورنا وقتل قاتلنا وطلب بدمائنا فرحمه الله، وأخبرني والله أبي أنّه كان ليمر عند فاطمة بنت عليّ يمهّدها الفراش ويثني لها الوسائد ومنها أصاب الحديث، رحم الله أباك رحم الله أباك ما ترك لنا حقّاً عند أحد إلا طلبه قتل قتلتنا وطلب بدمائنا[٢٨].

٣. وعن عمر بن عليّ بن الحسين: أنّ عليّ بن الحسين عليه السلام لما أتي برأس عبيد الله بن زياد ورأس عمر بن سعد، قال: فخرّ ساجداً وقال: الحمد لله الذي أدرك لي ثاري من أعدائي، وجزى الله المختار خيراً[٢٩].

٤. قال ابن سعد: لم يبق من بني هاشم أحد إلا قام بخطبة في الثناء على المختار والدعاء له وجميل القول فيه[٣٠].

٥. عن ابن عبّاس : أنّه ذكر عنده المختار، فقال : صلّى عليه الكرام الكاتبون[٣١].

وأمّا الذامة فمنها:

١. عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان المختار يكذب على عليّ بن الحسين[٣٢].

٢. وعن أبي جعفر عليه السلام قال: كتب المختار بن أبي عبيد إلى عليّ بن الحسين وبعث إليه بهدايا من العراق، فلمّا وقفوا على باب عليّ بن الحسين دخل الآذن يستأذن لهم، فخرج إليهم رسوله فقال: أميطوا عن بابي فإنّي لا أقبل هدايا الكذّابين ولا أقرأ كتبهم، فمحوا العنوان وكتبوا المهدي محمّد بن عليّ، فقال أبو جعفر: والله لقد كتب إليه بكتاب ما أعطاه فيه شيئاً إنّما كتب إليه يا ابن خير من طشى ومشى، فقال أبو بصير: فقلت لأبي جعفر عليه السلام: أما المشي فأنا أعرفه فأيّ شيء الطشي؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: الحياة[٣٣].

٣. وعن عمر بن عليّ أنّ المختار أرسل إلى عليّ بن الحسين عليه السلام بعشرين ألف دينار، فقبلها وبنا بها دار عقيل بن أبي طالب ودارهم التي هدمت، قال: ثمّ إنّه بعث إليه بأربعين ألف دينار بعد ما أظهر الكلام الذي أظهره، فردّها ولم يقبلها(٣٤).

٤. بعث المختار بن أبي عبيد إلى عليّ بن الحسين بمائة ألف درهم فكره أن يقبلها منه، وخاف أن يردّها فتركها في بيت، فلمّا قتل المختار كتب إلى عبد الملك يخبره بها فكتب إليه : خذها طيبة هنيئة، فكان عليّ يلعن المختار ويقول : كذب على الله وعلينا؛ لأنّ المختار كان يزعم أنّه يوحى إليه(٣٥).

٥. وعن الصدوق مرسلاً أنّ الحسن عليه السلام لمّا صار في مظلم ساباط، ضربه أحدهم بخنجر مسموم، فعمل فيه الخنجر، فأمر عليه السلام أن يعدل به إلى بطن جريحي، وعليها عمّ المختار بن أبي عبيدة مسعود بن قيلة، فقال المختار لعمّه: تعال حتّى نأخذ الحسن عليه السلام ونسلمه إلى معاوية فيجعل لنا العراق، فنظر بذلك الشيعة من قول المختار لعمّه، فهموا بقتل المختار فتلطف عمّه لمسألة الشيعة بالعفو عن المختار ففعلوا(٣٦).

وفي كثير من مصادر العامّة قدحه بالكذب ومستندهم ما روي عن النبيّ أنّه قال: في ثقيف كذّاب ومبير(٣٧).

وفسّروا الكذّاب بالمختار والمبير بالحجاج(٣٨).

بل اتّهم بأنّه ادّعى أنّ الوحي يأتيه، وأنّه يعلم الغيب، فعن رفاعة القتباني قال: دخلت على المختار قال: فالقى لي وسادة وقال: لولا أنّ أخي جبريل قام عن هذه لألقيتها لك. قال: فأردت أن أضرب عنقه فذكرت حديثاً حدّثني به أخي عمرو بن الحمق قال: قال رسول الله : أيّما مؤمن أمن مؤمناً على دمه فقتله فأنا من القاتل بريء(٣٩).

وعن الشعبي قال : أقرأني الأحنف كتاب المختار إليه يزعم أنّه نبي[٤٠].

وعن سعيد بن وهب قال : كنت عند عبد الله بن الزبير فقيل له : إنّ المختار يزعم أنّه يوحى إليه، فقال : صدق : ثمّ تلى ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَى مَنْ تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ تَنَزَّلُ عَلَى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ﴾[٤١].

وعن أبي إسحاق قال: قلت لعبد الله بن عمر: إنّ المختار يزعم أنّه يوحى إليه، فقال: صدق وإنّ الشياطين ليوحون إلى أوليائهم[٤٢].

وقال ابن كثير: زالت دولة المختار كأن لم تكن، وكذلك سائر الدول، وفرح المسلمون بزوالها؛ وذلك لأنّ الرجل لم يكن في نفسه صادقاً، بل كان كاذباً يزعم أنّ الوحي يأتيه على يد جبريل[٤٣].

واتّهم أيضاً بأنّه اختلق كتاباً عن ابن الحنفية إليه يأمره بنصر الشيعة[٤٤].

وكلّ هذه باطلة مردودة:

أمّا نسبته بأنّه ادّعى أنّ الوحي يأتيه فهذا من افتراءات ابن الزبير عليه. لاحظ هذا النصّ حتّى يظهر لك الأمر.

قال أبو علقمة الخثعمي: إنّ المصعب بعث إلى أمّ ثابت بنت سمرة بن جندب امرأة المختار وإلى عمرة ابنة النعمان بن بشير الأنصارية وهي امرأة المختار، فقال لهما: ما تقولان في المختار؟ فقالت أمّ ثابت: ما عسيت أن أقول فيه إلا ما تقولون فيه أنتم، فقالوا لها: اذهبي، وأمّا عمرة فقالت: رحمة الله عليه إن كان عبداً من عباد الله الصالحين، فرفعها مصعب إلى السجن وكتب فيها إلى عبد الله بن الزبير أنّها تزعم أنّه نبيّ فكتب إليه أن أخرجها فاقتلها[٤٥].

بل يظهر من بعض المتون أنّ هنا مغالطة من بني الزبير على المختار.

فعن العوام بن حوشب عن أبيه قال: كان للمختار غلام وكان يسمّى جبريل،

فكان يقول: قال لي جبريل، وقلت لجبريل، وكان عندي جبريل، فكان اولئك العلوج يظنّون أنّه جبريل الملك وإنّما يعني غلامه(٤٦).

كما أنّه من المحتمل نسبته إلى الكذب من مفترياتهم إمّا بوضع رواية على رسول الله وإمّا بالتطبيق الباطل عليه. قال أبو المحيات أنّ أباه قال: دخلت مكة بعد ما قتل ابن الزبير بثلاثة أيّام وهو مصلوب فجاءته أمة عجوز طويلة مكفوفة البصر فقالت للحجاج: أما آن لهذا الراكب أن ينزل؟ قال: فقال الحجاج: المنافق، قالت: لا والله ما كان منافقاً إنّه كان لصوّاماً برّاً. قال: انصرفي فإنّك عجوز قد خرفت. قالت: لا والله ما خرفت منذ سمعت رسول الله عليه السلام يقول: يخرج من ثقيف كذاب ومبير، فأمّا الكذّاب فقد رأيناه وأمّا المبير فأنت المبير(٤٧).

وهذه العجوزة هي أسماء بنت أبي بكر أمّ عبد الله بن الزبير(٤٨). ولم نجد هذا التطبيق الباطل قبلها، وعداوة بني الزبير مع المختار أشهر من أن يخفى.

بل يظهر من ابن عبّاس إمّا عدم قبول هذه الرواية برأسها وإمّا إنكار تطبيق الكذّاب على المختار.

فحكى ابن الأثير عن ابن الزبير أنّه قال لعبد الله بن عبّاس: ألم يبلغك قتل الكذّاب؟ قال : ومن الكذّاب؟ قال: ابن أبي عبيد. قال: قد بلغني قتل المختار. قال: كأنّك أنكرت تسميته كذاباً ومتوجّع له؟! قال: ذاك رجل قتل قتلتنا وطلب ثأرنا وشفى غليل صدورنا وليس جزاؤه منّا الشتم والشماتة(٤٩).

كما أنّ نسبته إلى الكذب ليس بعجيب حين نسب أمير المؤمنين عليه السلام ـ العياذ بالله ـ بالكذب.

فعن الأعمش قال : رأيت عبد الرحمن بن أبي ليلى ضربه الحجاج وأوقفه على باب المسجد، قال : فجعلوا يقولون : العن الكذّابين، فجعل عبد الرحمن يقول : لعن الله الكذّابين ثمّ يسكت ثمّ يقول : عليّ بن أبي طالب وعبد الله بن الزبير

والمختار بن أبي عبيد، فعرفت حين سكت، ثمّ ابتدأهم فرفعهم أنّه ليس يريدهم(٥٠).

ولنعم ما قال المستشرق فلهوزن: لمّا مني المختار بالهزيمة أدبرت عنه الدنيا، وراحت الروايات تطلق سهامها على ذكراه بعد مقتله، في البدء كانت تذمّه دون تشوّه صورته، ولكنها راحت بعد ذلك في مرحلة متأخّرة تنعته بنعوت أملاها الحقد، وهذه النعوت نفسها هي تسود الصورة التي كونتها عنه الأجيال التالية(٥١).

وقال الأهواني: إنّ كثيراً ممّا نسب إلى المختار موضوع للتشنيع عليه(٥٢).

وأمّا ما ورد فيه الذم عن الأئمة المعصومين فقال ابن داود: وما روي فيه ممّا ينافي ذلك، قال الكشي: نسبته إلى وضع العامة أشبه(٥٣).

وقال المحقّق التستري : حيث إنّ الأئمة كانوا يذمّون شيعة لهم لم يكونوا أهل إمارة تقية ـ كزرارة ومحمد بن مسلم وأضرابهما ـ ففي مثل المختار الذي نال الإمارة باسمهم وفعل بأعدائهم ما فعل لأجلهم كان ذمّه تقية واجباً، لا سيما من السجّادعليه السلام لعلمه بدولة المروانية(٥٤).



هذا ولكن هنا مسألة وهي أنّ المختار في ثورته لم يستأذن السجّادعليه السلام ظاهراً بل المشهور أنّه كان مأذوناً من قبل محمّد بن الحنفية، فهل ذلك بمعنى اعتقاد المختار بإمامة محمّد بن الحنفية؟

قال ابن نما الحلي: قد اجتمع جماعة من الشيعة وقالوا لعبد الرحمن بن شريح: إنّ المختار يريد الخروج بنا للاخذ بالثأر، وقد بايعناه، ولا نعلم أرسله إلينا محمّد بن الحنفية أم لا، فانهضوا بنا إليه نخبره بما قدم به علينا، فإن رخّص لنا اتبعناه، وإن نهانا تركناه.

فخرجوا وجاءوا إلى ابن الحنفية، فسألهم عن الناس فخبروه، وقالوا : لنا إليك حاجة. قال : سرّ أم علانية ؟ قلنا: بل سرّ. قال : رويداً إذاً، ثمّ مكث قليلاً

وتنحّى ودعانا، فبدا عبد الرحمان بن شريح بحمد الله والثناء عليه، وقال : أمّا بعد، فأنّكم أهل بيت خصّكم الله بالفضيلة، وشرفكم بالنبوّة، وعظّم حقّكم على هذه الأمة، وقد أصبتم بحسين عليه السلام مصيبة عمت المسلمين، وقد قدم المختار يزعم أنّه جاء من قبلكم، وقد دعانا إلى كتاب الله وسنة نبيّه والطلب بدماء أهل البيت، فبايعناه على ذلك، فإن أمرتنا باتّباعه اتّبعناه، وإن نهيتنا اجتنبناه.

فلمّا سمع كلامه وكلام غيره حمد الله وأثنى عليه، وصلّى على النبيّ وقال : أمّا ما ذكرتم ممّا خصّنا الله فإنّ الفضل لله يؤتيه من يشأ والله ذو الفضل العظيم. وأمّا مصيبتنا بالحسين عليه السلام فذلك في الذكر الحكيم. وأمّا ما ذكرتم من دعاء من دعاكم إلى الطلب بدمائنا، فوالله لوددت أنّ الله انتصر لنا من عدوّنا بمن شاء من خلقه، أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم(٥٥).

وكان المختار علم بخروجهم إلى محمّد بن الحنفية، وكان يريد النهوض بجماعة الشيعة قبل قدومهم، فلم يتهيّأ ذلك له، وكان يقول : إنّ نفيراً منكم تحيّروا وارتابوا، فإن هم أصابوا أقبلوا وأنابوا، وإن هم كبوا وهابوا واعترضوا وانجابوا فقد خسروا وخابوا، فدخل القادمون من عند محمّد بن الحنفية على المختار، فقال : ما وراءكم ؟ فقد فتنتم وارتبتم ؟ فقالوا : قد أمرنا بنصرتك.

فقال : أنا أبو إسحاق أجمعوا إليّ الشيعة، فجمع من كان قريباً، فقال : يا معشر الشيعة، إنّ نفراً أحبّوا أن يعلموا مصداق ما جئت به، فخرجوا إلى إمام الهدى، والنجيب المرتضى، وابن المصطفى المجتبى ـ يعني زين العابدين عليه السلام ـ فعرفهم أنّي ظهيره ووزيره، وأمركم باتّباعي وطاعتي، وقال كلاماً يرغبهم إلى الطاعة والاستنفار معه، وأن يعلم الحاضر الغائب. وعرفه قوم أنّ جماعة من أشراف الكوفة مجتمعين على قتالك مع ابن مطيع، ومتى جاء معنا إبراهيم بن الأشتر رجونا بإذن الله تعالى القوّة على عدوّنا، فله عشيرة. فقال : ألقوه وعرفوه الإذن لنا في الطلب بدم الحسين عليه السلام وأهل بيته، فعرفوه، فقال: قد أجبتكم على أن تولّوني

الأمر. فقالوا أنت أهل له، ولكن ليس إليه سبيل، هذا المختار قد جاءنا من قبل إمام الهدى، ومن نائبه محمّد بن الحنفية، وهو المأذون له في القتال، فلم يجب، فانصرفوا وعرفوا المختار. فبقي ثلاثاً، ثمّ إنّه دعا جماعة من وجوه أصحابه، قال عامر الشعبي : وأنا وأبي فيهم، فسار المختار وهو أمامنا يقد بنا بيوت الكوفة، لا ندري أين يريد، حتّى وقف على باب إبراهيم بن مالك الأشتر، فأذن له، وألقيت الوسائد فجلسنا عليها، وجلس المختار معه على فراشه، وقال : هذا كتاب محمّد بن أمير المؤمنين عليه السلام يأمرك أن تنصرنا، فإن فعلت اغتبطت، وإن امتنعت فهذا الكتاب حجّة عليك، وسيغني الله محمّداً وأهل بيته عنك. وكان المختار قد سلم الكتاب إلى الشعبي.

فلمّا تمّ كلامه، قال : ادفع الكتاب إليه، ففض ختمه، وهو كتاب طويل فيه :

بسم الله الرحمن الرحيم من محمّد المهدي إلى إبراهيم بن مالك الأشتر. سلام عليك، قد بعثت إليك المختار ومن ارتضيته لنفسي، وقد أمرته بقتال عدوّي، والطلب بدماء أهل بيتي، فامض معه بنفسك وعشيرتك، وتمام الكتاب بما يرغب إبراهيم في ذلك.

فلمّا قرأ الكتاب قال : ما زال يكتب إليّ باسمه واسم أبيه فما باله في هذا الكتاب يقول المهديّ ؟ ! قال المختار : ذاك زمان وهذا زمان(٥٦)و(٥٧).

وقد أجاب عن هذه المسألة أبو عليّ الحائري بقوله: لا يخفى أنّه إنّما دعا إليه في ظاهر الأمر بعد ردّ علي بن الحسين عليه السلام كتبه ورسله خوفاً من الشهرة وعلماً بما يؤول إليه أمره واستيلاء بني أُميّة على الأُمّة بعده، وأمّا محمّد فاغتنم الفرصة وأمره بأخذ الثأر وحث الناس على متابعته؛ ولذا أظهر المختار للناس أنّ خروجه بأمره ومال إليه، وربما كان يقول إنّه المهدي ترويجاً لأمره وترغيباً للناس في متابعته؛ وأمّا أنّه اعتقد إمامته دون عليّ بن الحسين عليه السلام فلم يثبت(٥٨).

وقال المحقّق التستري: حيث إنّ السجادعليه السلام لم يكن تكليفه من الله تعالى الطلب بدم أبيه جعل المختار مرجعه في الطلب بدم الحسينعليه السلام أخاه، حيث إنّه كان أكبر ولد أمير المؤمنينعليه السلام يومئذٍ[٥٩].

وقال ابن نما الحلي : كان محمّد بن الحنفية أكبر من زين العابدينعليه السلام سنّاً، ويرى تقديمه عليه فرضاً وديناً، ولا يتحرّك حركة إلا بما يهواه، ولا ينطق الا عن رضاه، ويتأمّر له تأمّر الرعية للوالي، ويفضّله تفضيل السيّد على الخادم والموالي، وتقلّد محمّد ـ رحمة الله عليه ـ أخذ الثأر إراحة لخاطره الشريف، من تحمّل الأثقال، والشدّ والترحال[٦٠].

وإلى هنا تحصّل أنّ القول الثاني ـ أي ظهور الكيسانية بعد شهادة سيّد الشهداءعليه السلام ـ أيضاً ممّا لا يمكن المساعدة عليه.

القول الثالث: ظهرت الكيسانية بعد وفاة محمّد بن الحنفية.

وذهب إليه السيّد الخوئي والمحقّق التستري[٦١].

والتحليل المنطقي أيضاً يستلزم القول بذلك، فإنّا لم نقبل القول بانشعاب الكيسانية في حياة محمّد بن الحنفية وقبله، مع أنّا نجد ذكر الكيسانية في روايات صحيحة عن أبي جعفر الباقر وأبي عبد الله الصادق[٦٢]، فهذا يستلزم القول بظهور الكيسانية بعد وفاة ابن الحنفيةعليه السلام .

ثمّ إنّ هنا تحقيقاً وافياً لبعض المعاصرين في نشأة الكيسانية وأدوارها، فنحن نذكر ملخّصه.

قال عبد الواحد الأنصاري: إنّ الكيسانية في صيرورتها مذهباً، ثمّ مذاهب مرّت في أدوار ثلاثة:

الدور الأوّل: كان رجال هذه المرحلة الأمويون والزبيريون وهدفهما الإطاحة

بثورة المختار وتفريق الشيعة من حوله لكي لا يظفر في ثورته بما هو طالبه أي عودة الخلافة إلى آل البيت . فالفريقان وأتباعهما رموا المختار بأقسام المفتريات، ومن تلك المفتريات ما نسب إليه من الدعوة إلى إمامة محمّد بن الحنفية.

الدور الثاني: كان رجال هذه المرحلة العبّاسيون ودعاتهم ـ كأبي مسلم الخراساني وخالد بن برمك ـ، وهدفهم إلقاء أنّ الإمامة المنصوصة وصلت إلى بني العبّاس؛ ولذلك جدّدوا القول بإمامة محمّد بن الحنفية وقالوا: إنّ الإمام هو محمّد بن الحنفية، ثمّ بعده ابنه أبو هاشم ثمّ من بعده وبوصية منه تصل الإمامة المنصوصة إلى محمّد بن عليّ بن عبد الله بن العبّاس، ومن بعده إلى إبراهيم بن محمّد بن عليّ الملقب بالإمام، ثمّ إلى أخيه أبي العباس السفاح، ثمّ إلى المنصور و...

ثمّ إنّهم اختلقوا وصيّة لأمير المؤمنين عليه السلام في نصرة مذهبهم، كما ستأتي.

الدور الثالث: كان رجال هذه المرحلة العملاء والمشعوذين والغاية منها:

١. معارضة العبّاسيين في الإمامة التي ادّعوها عن أبي هاشم.

٢. إيقاف الشيعة على إمامة إمام غائب وإبطال دعوة الإمامة من بعده.

٣. التشكيك في عقيدة الشيعة وتشويه سمعة التشيّع ونشر الأباطيل في تعاليمه وإدخال المنتسبين إليه في عداد الفرق الضالّة.

بدأ هذا الدور يوم جدّد العبّاسيون دعوى الكيسانية واستخرجوا من إمامها الثالث أو الخامس عبد الله بن محمّد بن الحنفية الوصيّة المزعومة التي نسبوها إلى أمير المؤمنين عليه السلام وقالوا بأنّ الإمام بهذه الوصيّة أمر حفيده أن ينقل الإمامة إليهم وسهّلوا الطريق للمسخرين والمأجورين إلى ادّعاء الإمامة لأنفسهم عن أبي هاشم بعد أن صرف العبّاسيون الإمامة عن أولاد عليّ عليه السلام من نسل فاطمة عليها السلام إلى أولاد غيرها.

ثمّ في عهد المنصور ولمّا كثر الخروج عليه أنّه يأخذ المعارضين عليه بشدّة إلا أنّه يبحث عن وسيلة أخرى يأخذ بها المعارضين عليه دون أن يثير من حوله ضجّة سيما أنّ كثيراً من المعارضين اليوم هم ممّن أسهموا في إقامة الدولة العبّاسية أمس. فلأجله أسّس دائرة الزندقة وهي تشبه في عملها دائرة الأمن والاستخبارات اليوم.

فأمّا الذين اتّهموا بالزندقة ليسوا زنادقة ولا ملحدين، بل أنّ ما نسب إليهم من الزندقة والكفر والقول بالتناسخ وإباحة المحرمات من نسج خيال رجال دائرة الزندقة، فإنّهم ابتدعوا الكيسانية في الدور الثاني لأغراض، ثمّ ابتدعوها ونسبوا إليها من المقالات الفاسدة في الدور الثالث لغرض آخر(٦٣).

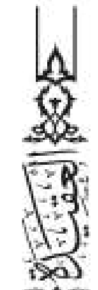
ثمّ إنّه قال في توضيح الدور الثاني: إنّ العبّاسيين في مطلع القرن الثاني اعوزهم الدليل على إقناع الناس على أنّ الإمامة انتقلت إليه بالنصّ، فلأجله جدّدوا الكيسانية، فنقلوا الإمامة عن ابن الحنفية إلى ابنه أبي هاشم، ثمّ انتقلوها من بعده إلى عميدهم محمّد بن عليّ بن عبد الله بن العباس.

قال أبو الفرج الاصفهاني: كان [أي أبو هاشم عبد الله بن محمّد بن عليّ بن أبي طالب] لسناً خصماً عالماً، وكان وصيّ أبيه وهو الذي يزعم الشيعة من أهل خراسان أنّه ورث الوصيّة عن أبيه وأنّه كان الإمام وأنّه أوصى إلى محمّد بن عليّ بن عبد الله بن العبّاس، وأوصى محمّد إلى إبراهيم الإمام، فصارت الوصيّة في بني العبّاس من تلك الجهة(٦٤).

وقال اليعقوبي: قدم أبو هاشم عبد الله بن محمّد بن عليّ بن أبي طالب على سليمان، وقال سليمان : ما كلّمت قرشياً قط يشبه هذا، وما أظنّه إلا الذي كنّا نحدث عنه، فأجازه، وقضى حوائجه وحوائج من معه، ثمّ شخص عبد الله بن محمّد، وهو يريد فلسطين، فبعث سليمان قوماً إلى بلاد لخم وجذام، ومعهم اللبن المسموم، فضربوا أخبية نزلوا فيها، فمرّ بهم، فقالوا : يا عبد الله، هل لك في الشراب؟ فقال :



جزيتم خيراً. ثمّ مرّ بآخرين، فقالوا مثل ذلك، فجزاهم خيراً، ثمّ بآخرين، فاستسقى فسقوه، فلمّا استقرّ اللبن في جوفه قال لمن معه : أنا والله ميّت، فانظروا من هؤلاء، فنظروا فإذا القوم قد قوضوا، فقال : ميلوا بي إلى ابن عمّي محمّد بن عليّ بن عبد الله بن عباس، فإنّه بأرض الشراة، فأسرعوا السير حتّى أتوا محمّد بن عليّ بالحميمة من أرض الشراة، فلمّا قدم عليه قال له : يا ابن عمّ أنا ميّت، وقد صرت إليك، وهذه وصيّة أبي إليّ، وفيها أنّ الأمر صائر إليك، وإلى ولدك، والوقت الذي يكون ذلك، والعلامة وما ينبغي لكم العمل به أعلى ما سمع وروى عن أبيه عليّ بن أبي طالب، فاقبضها إليك، وهؤلاء الشيعة فاستوص بهم خيراً، وهؤلاء دعاتك وأنصارك، فاستبطنهم، فإنّي قد بلوتهم بمحبّة ومودّة لأهل بيتك، ثمّ هذا الرجل ميسرة، فاجعله صاحبك بالعراق، فأمّا الشأم، فليست لكم ببلاد، وهؤلاء رسله إلى خراسان وإليك، ولتكن دعوتكم بخراسان، ولا تعد هذه الكور : مرو، ومرو الروذ، وبيورد، ونسا، وإيّاك ونيسابور وكورها، وابرشهر، وطوس، فإنّي أرجو أن تتمّ دعوتكم، ويظهر الله أموركم.



واعلم أنّ صاحب هذا الأمر من ولدك عبد الله بن الحارثية، ثمّ عبد الله أخوه الذي هو أكبر منه، فإذا مضت سنة الحمار، فوجه رسلك بكتبك، ووطد الأمر قبل ذلك بلا رسول ولا حجّة.

فأمّا أهل العراق، فهم شيعتك ومحبّوك، وهم أهل اختلاف، فلا يكن رسولك إلا منهم، وانظر أهل الحي من ربيعة فألحقهم بهم، فإنّهم معهم في كلّ أمر، وانظر هذا الحي من تميم وقيس، فأقصهم، ثمّ أبدهم إلا من عصم الله منهم، وهم أقلّ من القليل، ثمّ اختر دعاتك، فليكونوا اثني عشر نقيباً، فإنّ الله(عَزَّ وَجَلَّ) لم يصلح أمر بني إسرائيل إلا بهم وسبعين نفساً بعدهم يتلونهم، فإنّ النبيّ إنّما اتّخذ اثني عشر نقيباً من الأنصار اتباعاً لذلك. فقال محمد : يا أبا هاشم، وما سنّة الحمار؟ قال : لم يمض مائة من نبوة قط إلا انقضت أمورها، لقول الله(عَزَّ وَجَلَّ): ﴿أَوْ كَالَّذِي

مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ﴾(٦٥) الآية، فإذا خلت مائة سنة، فابعث رسلك ودعاتك، فإنّ الله متمّم أمرك. ومات أبو هاشم بعد أن دفع الكتاب إلى محمد بن علي، وذلك سنة ٩٧هـ(٦٦).

وقال ابن أبي الحديد: سألت النقيب أبا جعفر يحي بن محمّد عن كيفية وصول أبناء الدولة العبّاسية إلى الأمويين وزوال ملكهم على أيديهم؟ فقال: أصل هذا كلّه محمّد بن الحنفية، ثمّ ابنه عبد الله المكنّى أبا هاشم. وقد كان محمّد بن الحنفية صرّح بالأمر لعبد الله بن العبّاس وعرفه تفصيله ولم يكن أمير المؤمنين عليه السلام قد فصل لعبد الله بن العبّاس الأمر وإنّما أخبره به مجملاً كقوله في هذا الخبر: خذ إليك أبا الأملاك، ونحو ذلك، ولكن الذي كشف القناع وأبرز المستور عليه هو محمّد بن الحنفية. وكذلك أيضاً ما وصل إلى بني أمية من علم هذا الأمر فإنّه وصل من جهة محمّد بن الحنفية وأطلعهم على السرّ الذي علمه ولكن لم يكشف لهم كشفه لبني العبّاس.

وأمّا أبو هاشم فإنه قد كان أفضى بالأمر إلى محمّد بن عليّ وأطلعه عليه وأوضحه له فلمّا حضرته الوفاة عقيب انصرافه من عند الوليد بن عبد الملك مرّ بالشراة وهو مريض ومحمّد بن عليّ بها فدفع إليه كتبه وجعله وصيّه وأمر الشيعة بالاختلاف إليه.

وحضر وفاة أبي هاشم ثلاثة نفر من بني هاشم: محمّد بن عليّ هذا ومعاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب وعبد الله بن الحارث بن نوفل بن الحارث بن عبد المطلب، فلمّا مات خرج محمّد بن عليّ ومعاوية بن عبد الله بن جعفر من عنده وكلّ واحد منهما يدّعي وصايته، فأمّا عبد الله بن الحارث فلم يقل شيئاً.

وصدق محمّد بن عليّ أنّه إليه أوصى أبو هاشم وإليه دفع كتاب الدولة وكذب معاوية بن عبد الله بن جعفر لكنّه قرأ الكتاب فوجد لهم فيه ذكراً يسيراً فادّعى الوصيّة بذلك، فمات وخرج ابنه عبد الله بن معاوية يدّعي وصاية أبيه ويدعي

لأبيه وصاية أبي هاشم ويظهر الإنكار على بني أمية. وكان له في ذلك شيعة يقولون بإمامته سرّاً حتّى قتل(٦٧).

إلا أنّ هذه الوصيّة موضوعة، وذلك لأمور، منها:

١. أنّ ابن الحنفية لم يدّع الإمامة لنفسه، وأنّ قصة الحجر الأسود باطل(٦٨). فعليه إنّ من قال بإمامة أبي هاشم زعم أنّ الإمامة صارت إلى أبي هاشم من جهة أبيه، فإذا بطل إمامة ابن الحنفية بطل إمامة أبي هاشم؛ لأنّه لا يوجد طريق آخر لإمامة أبي هاشم(٦٩).

٢. أنّ ما أورده اليعقوبي في كيفية الوصية وموت أبي هاشم يعارض ما نقل أبو الفرج في ذلك.

٣. أنّه جاء في نقل أبي الحديد من أنّ أبا هاشم انصرف من عند الوليد بن عبد الملك على حين انّه في كلام أبي الفرج انصرف من عند سليمان بن عبد الملك.

٤. أنّ العبّاسيين أنفسهم لم يثقوا بهذه الوصيّة ولم يؤمنوا بها؛ لأنّهم في الوقت الذي دعاتهم يعملون بجدّ في ضوء هذه الوصيّة، كان العبّاسيون يلتفون من حول العلويين ويركضون وراء كلّ من خرج يطالب الخلافة لا سيّما المنصوص عليهم بالوصيّة: إبراهيم الإمام والسفاح والمنصور، وكان الأخير منهم أكثر تحريضاً على بيعة محمّد بن عبد الله بن الحسن المثنّى(٧٠).

وأمّا مصدر الوصيّة فقال عيسى بن عليّ بن عبد الله بن العباس: لمّا أردنا الهرب من مروان بن محمّد لمّا قبض على إبراهيم الإمام جعلنا نسخة الصحيفة التي دفعها أبو هاشم بن محمّد بن الحنفية إلى محمّد بن عليّ بن عبد الله بن العباس وهي التي كان آباؤنا يسمّونها صحيفة الدولة في صندوق من نحاس صغير، ثمّ دفناه تحت زيتونات بالشراة لم يكن بالشراة من الزيتون غيرهنّ، فلمّا أفضى السلطان إلينا وملكنا الأمر أرسلنا إلى ذلك الموضع فبحث وحفر فلم يوجد فيه شيء، فأمرنا

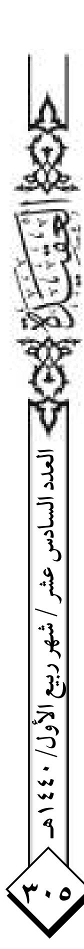
بحفر جريب من الأرض في ذلك الموضع حتّى بلغ الحفر الماء ولم نجد شيئاً[٧١].

هذه هي قصّة الوصاية التي ابتدعتها المصلحة العبّاسية، ولا شيء أدلّ على ابتداعها من أنّ الذين تنادوا بها كانوا من أحط الناس قدراً وأكثرهم تهتّكاً كحمزة بن عمارة الذي نكح ابنته. وأمّا العبّاسيون فإنّهم بعد أن قضى منها غايتهم أنكروها واعتبروا القائل بها كافراً، فأصبحت بالكيسانية تهمة تلاحق المعارضين لدولة العبّاسيين[٧٢].

فلأجله لم يبق من الكيسانية أحد حتّى في عهد العبّاسيين.

قال السيد المرتضى : قد انقرضوا فلا عين لهم ولا أثر منذ السنين الطوال، وما رأينا أحداً منهم، ولا من كان قبلنا بمدد بعيدة، فلو كان قولهم حقّاً لما جاز أن ينقرضوا حتّى لا يقول قائل به من الأمّة في زمان بعد زمان، ولا في زمان واحد[٧٣].

فمحصّل الكلام وملخص المقال أنّه لم يثبت وجود فرقة بهذا العنوان بل ثبت عدم وجود فرقة بهذا العنوان، فبعد ملاحظة ذلك لم تصل النوبة إلى البحث عن فرق الكيسانية ـ مثل المختارية، والأبو مسلمية، وأصحاب الرجعة، والحارثية، وغيرها ـ، بل ليس في البحث عنها فائدة غير الإطالة.



*** هوامش البحث ***

١. الفرق بين الفرق: ٢٧.
٢. الفصول المختارة: ٢٩٦. ولاحظ أيضاً المحصل: ٥٨٨؛ مسائل الإمامة: ١٨٦؛ المغني: ٢٠ ق ٢/ ١٧٧؛ الحور العين: ١٨٢.
٣. الفرق بين الفرق: ٢٧؛ المحصل: ٥٨٧؛ الملل والنحل: ١/ ١٧٠؛ الحور العين: ١٨٢.
٤. الفصول المختارة: ٢٩٦.
٥. المقالات والفرق: ٢١.
٦. الملل والنحل: ١/ ١٧٠

٧. الحور العين: ١٨٢.
٨. مذاهب ابتدعتها السياسة: ٤٨.
٩. الفصول المختارة: ٢٩٦.
١٠. المقالات والفرق: ١٩ـ٢٣. ولاحظ فرق الشيعة أيضاً.
أقول: إنّ كلامه هذا حيث أثبت الكيسانية بعد استشهاد أمير المؤمنين عليه السلام متناقض مع قوله بأنّ ظهور الكيسانية بعد استشهاد الإمام الحسين عليه السلام حيث قال: نزلت هذه الفرقة القائلة بإمامته [أي الحسن عليه السلام] بعد وفاته إلى القول بإمامة أخيه الحسين بن عليّ فلم تزل على ذلك حتّى قتل، إلى أن قال: فلمّا مضى افترقوا بعده ثلاث فرق: فرقة قالت بإمامة محمّد بن عليّ بن أبي طالب ابن الحنيفة وزعمت أنّه لم يبق بعد الحسن والحسين أحد أقرب إلى أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب من محمّد ابن الحنفية فهو أولى الناس بالإمامة كما كان الحسين أولى بها بعد الحسن من ولد الحسن، فمحمّد هو الإمام بعد الحسين، إلخ. المقالات والفرق: ٢٥ـ٢٦.
١١. الفرق بين الفرق: ٢٧؛ التبصير في الدين: ٢٧؛ مقالات الإسلاميين: ١٨.
١٢. الكافي: ١/ ٣٤٨، ح٥. ولاحظ أيضاً بصائر الدرجات: ١/ ٥٠٢.
١٣. الحور العين: ١٨١ـ١٨٢. ومثله في شرح الأساس الكبير: ١/ ١٤٤. ولاحظ أيضاً مسائل الإمامة: ١٨٦؛ الفرق بين الفرق: ٢٧؛ التبصير في الدين: ٢٧؛ مقالات الإسلاميين: ١٩.
١٤. التبصير في الدين: ٢٦؛ تذكرة الخواصّ: ٢٦٤؛ الفرق بين الفرق: ٢٧؛ الفصل في الملل والأهواء والنحل: ٣/ ١١٢؛ الفصول المختارة: ٢٩٦؛ مقالات الإسلاميين: ١٨.
١٥. الخرائج والجرائح: ١/ ٢٥٧. ولاحظ بصائر الدرجات: ١/ ٥٠٢؛ الكافي: ١/ ٣٤٨.
١٦. اختيار الرجال، الرقم: ١٩٢.
١٧. الكافي: ١/ ٣٤٨.
١٨. بصائر الدرجات: ١/ ٥٠٢.
١٩. الخرائج والجرائح: ١/ ٢٥٨.
٢٠. لوامع صاحب قراني: ٨/ ٧٩٧.
٢١. فعن القاسم بن عوف قال: كنت أتردّد بين عليّ بن الحسين وبين محمّد ابن الحنفية وكنت آتي هذا مرّة وهذا مرّة. اختيار الرجال، الرقم: ١٩٦.
٢٢. اختيار الرجال، الرقم: ١٩٢.
وقال الصادق عليه السلام: كان أبو خالد يقول بإمامة محمّد ابن الحنفية فقدم من كابل شاه إلى المدينة فسمع محمّداً يخاطب عليّ بن الحسين عليه السلام فيقول: يا سيّدي، فقال له: أتخاطب ابن أخيك بما لا يخاطبك مثله؟! فقال: إنّه حاكمني إلى الحجر الأسود فصرت إليه فسمعت الحجر يقول: سلّم الأمر إلى ابن أخيك فإنّه أحقّ به منك، وصار أبو خالد الكابلي إمامياً. إعلام الورى: ١/ ٤٨٦.
٢٣. لاحظ هذه الرواية حتّى يتّضح لك الحال في هذا العهد. ففي رواية صحيحة بريد بن معاوية قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: إنّ يزيد بن معاوية دخل المدينة وهو يريد الحجّ فبعث إلى



رجل من قريش، فأتاه فقال له يزيد: أتقرّ لي أنّك عبد لي إن شئت بعتك وإن شئت استرقيتك، فقال له الرّجل: والله يا يزيد ما أنت بأكرم منّي في قريش حسباً ولا كان أبوك أفضل من أبي في الجاهليّة والإسلام وما أنت بأفضل منّي في الدّين ولا بخير منّي، فكيف أقرّ لك بما سألت؟! فقال له يزيد: إن لم تقرّ لي والله قتلتك، فقال له الرّجل: ليس قتلك إيّاي بأعظم من قتلك الحسين بن عليّ عليه السلام ابن رسول الله ، فأمر به فقتل، ثمّ أرسل إلى عليّ بن الحسين عليه السلام فقال له مثل مقالته للقرشيّ، فقال له عليّ بن الحسين عليه السلام أرأيت إن لم أقرّ لك أليس تقتلني كما قتلت الرّجل بالأمس؟ فقال له يزيد ـ لعنه الله ـ: بلى، فقال له عليّ بن الحسين عليه السلام : قد أقررت لك بما سألت أنا عبد مكره، فإن شئت فأمسك وإن شئت فبع، فقال له يزيد ـ لعنه الله ـ: أولى لك حقنت دمك ولم ينقصك ذلك من شرفك. الكافي: ٨/ ٢٣٤، ح٣١٣. ولاحظ أيضاً الكامل في التاريخ: ٤/ ١١٨ـ١١٩.

٢٤. قال المسعودي: إنّ عبد الله بن الزبير حبس الحسن بن محمّد بن الحنفية في حبس مظلم، وأراد قتله فأعمل الحيلة حتّى تخلص من السجن وتعسف الطريق على الجبال حتّى أتى منى وبها أبوه محمّد بن الحنفية، ثمّ أنّ عبد الله جمع بني هاشم كلّهم في سجن عارم وأراد أن يحرقهم بالنار وجعل في فم الشعب حطباً كثيراً فأرسل المختار أبا عبد الله الجدلي في أربعة آلاف، فقال أبو عبد الله لأصحابه: ويحكم إن بلغ ابن الزبير الخبر عجّل على بني هاشم فأتى عليهم فانتدب هو نفسه في ثمانمائة فارس جريدة فما شعر بهم ابن الزبير إلا والرايات تخفق بمكة فقصد قصد الشعب فأخرج الهاشميين منه. شرح نهج البلاغة: ٢٠/ ١٤٦.

٢٥. قد نقلت قصّة تحكيم الحجر الأسود بأسانيد مختلفة ومتون متفاوتة، بل ومتعارضة أحياناً، ثمّ ذهب بعض المعاصرين إلى اختلاق هذه القضية رأساً. وللتفصيل لاحظ مذاهب ابتدعتها السياسة: ٦٨ـ٧٥. إلا أنّا ـ كما عرفت في مطاوي البحث ـ في فسحة من ذلك. نعم، بعض متون هذه القضية لا يمكن قبولها، مثل ما روي عن رشيد الهجري ويحيى بن أم الطويل أنّهما قالا: لمّا ادّعى محمّد بن الحنفية الإمامة بعد الحسين عليه السلام وقال: أنا أحقّ بالإمامة فإنّي ولد أمير المؤمنين عليه السلام وقد كان اجتمع إليه خلق كثير اقبل زين العابدين عليه السلام يعظه ويذكره ما كان من رسول الله في الإشارة إلى ولد الحسين وإنّ الوصية وصلت إليه من أبيه عليه السلام فلم يقبل محمّد ابن الحنفية وانتهى الامر إلى أن أخذ عليّ بن الحسين بيده وقال فنحاكم إلى الحجر الأسود فانطق الله سبحانه الحجر الأسود وشهد لعليّ بن الحسين عليه السلام بالإمامة ورجع محمّد ابن الحنفية عن الخلافة. عيون المعجزات: ٦٢ـ٦٣. فإنّ رشيداً الهجري ـ كما نصّ عليه المورخّون ـ قتل في حبّ أمير المؤمنين علي عليه السلام قتله ابن زياد قبل أن يأخذ معاوية البيعة لولده يزيد.

٢٦. فعن أبي بجير أنّه كان يقول بإمامة ابن الحنفية وقال: حججت فلقيت يوماً إمامي وكنت يوماً عنده فمرّ به غلام شاب فسلّم عليه، فقام فتلقاه، وقبل ما بين عينيه، وخاطبه بالسيادة، ومضى الغلام، وعاد محمّد إلى مكانه، فقلت له: عند الله أحتسب عنائي. فقال: وكيف ذاك ؟ قلت: لأنّا نعتقد انّك الامام المفترض الطاعة تقوم وتتلقى هذا الغلام، وتقول له: يا سيّدي ؟ ! فقال:

نعم، والله هو امامي. فقلت: ومن هو؟ قال: ابن أخي عليّ بن الحسينعليه السلام ، ثمّ نقل حكايته مع السجّادعليه السلام عند الحجر الأسود، إلى أن قال أبو بجير: فانصرفت من عنده وقد دنت بإمامته، أعني عليّ بن الحسين ، وتركت القول بالكيسانية. ذوب النضار: ٥١ـ٥٣.

٢٧. اختيار الرجال، الرقم: ١٩٧.

٢٨. المصدر نفسه الرقم: ١٩٩.

٢٩. المصدر نفسه الرقم: ٢٠٣.

٣٠. الطبقات الكبرى: ٥/ ١٠٠. ومثله في تاريخ مدينة دمشق: ٥٤/ ٣٤٣.

٣١. أنساب الأشراف: ٦/ ٤٤٦.

٣٢. اختيار الرجال، الرقم: ١٩٨. والرواية ضعيفة سنداً.

٣٣. المصدر نفسه، الرقم: ٢٠٠. والرواية ضعيفة سنداً.

٣٤. المصدر نفسه، الرقم: ٢٠٤. والرواية ضعيفة سنداً.

٣٥. بحار الأنوار: ٤٥/ ٣٤٦. والرواية مرسلة.

٣٦. علل الشرائع: ١/ ٢٢١.

٣٧. سنن الترمذي: ٣/ ٣٣٨، ح٢٣١٧؛ المعجم الكبير: ٢٤/ ٣١٠؛ المعجم الأوسط: ٤/ ٣٧٦؛ الاستيعاب: ٤/ ١٨٦٠.

٣٨. سنن الترمذي: ٣/ ٣٣٩؛ مسند الحميدي: ١/ ١٥٧؛ الثقات: ٥/ ٣١١؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٢/ ١٢١.

٣٩. مسند أحمد بن حنبل: ٥/ ٤٣٧. وقريب منه في سنن ابن ماجة: ٢/ ٨٩٦؛ المعجم الأوسط: ٨/ ٢١١.

٤٠. سير أعلام النبلاء: ٣/ ٥٣٩.

٤١. المصنّف لابن أبي شيبة الكوفي: ٧/ ٢٥٣.

٤٢. المعجم الأوسط: ١/ ٢٨٣.

٤٣. البداية والنهاية: ٨/ ٣٢٠.

٤٤. سير أعلام النبلاء: ٣/ ٥٤١.

٤٥. تاريخ مدينة دمشق: ٦٩/ ٢٦٩. وقريب منه في تاريخ الطبري: ٤/ ٥٧٤؛ البداية والنهاية: ٨/ ٣١٨.

٤٦. تاريخ واسط: ١/ ١٠٥، لأسلم بن سهل الرزاز الواسطي.

٤٧. تاريخ مدينة دمشق: ٢٨/ ٢٤٢ـ٢٤٣. المستدرك: ٣/ ٥٥٣؛ مسند أبي داود الطيالسي: ٢٢٨؛ مسند الحميدي: ١/ ١٥٦ـ١٥٧؛ مسند ابن راهويه: ٥/ ١٢٣؛ المعجم الأوسط: ٤/ ٣٧٦؛ المعجم الكبير: ٢٤/ ١٠١؛ أسد الغابة: ٣/ ١٦٤.

٤٨. كتاب الفتن: ٧٥؛ مسند الحميدي: ١/ ١٥٦؛ السيرة الحلبية: ١/ ٢٨٥ وغيرها.

٤٩. الكامل في التاريخ: ٤/ ٢٧٨.




٥٠. المصنّف لابن أبي شيبة الكوفي: ٧/ ٢٦٢؛ الطبقات الكبرى: ٦/ ١١٢؛ معرفة الثقات: ٢/ ٢٤٥؛ تاريخ مدينة دمشق: ٣٦/ ٩٨.
٥١. الخوارج والشيعة: ٢٣٤.
٥٢. في عالم الفلسفة: ٧٨.
٥٣. رجال ابن داود: ٥١٤، الرقم: ٤٧٨.
٥٤. قاموس الرجال: ١٠/ ١٤. ولاحظ أيضاً معجم رجال الحديث: ١٩/ ١٠٨، الرقم: ١٢١٨٥.
٥٥. قال جعفر بن نما: فقد رويت عن والدي أنّه قال لهم: قوموا بنا إلى امامي وامامكم عليّ بن الحسين، فلمّا دخل ودخلوا عليه خبره بخبرهم الذي جاءوا لأجله، قال: يا عمّ، لو أنّ عبداً زنجياً تعصّب لنا أهل البيت، لوجب على الناس مؤازرته، وقد وليتك هذا الأمر، فاصنع ما شئت. فخرجوا، وقد سمعوا كلامه وهم يقولون: أذن لنا زين العابدين عليه السلام ومحمّد بن الحنفية. ذوب النضار: ٩٦ـ٩٧.
٥٦. الظاهر أنّ قوله: المهدي رمز بين محمّد بن الحنفية والمختار في القيام لا أنّ محمّداً يدّعي كونه هو المهدي الموعود. نعم، لا يبعد أنّ هذا مستند من قال من الكيسانية بكونه هو المهدي. كما أنّه من المحتمل كونه اختلاقاً لتشويه أذهان الناس بالنسبة إلى ثورة المختار. ويؤيد ذلك أنّ الراوي لهذه الرسالة هو الشعبي الذي كان من أعداء المختار بحيث قال ابن الأثير: كان بينهما [أي المختار والشعبي] ما يوجب أن لا يسمع كلام أحدهما في الآخر. أسد الغابة: ٤/ ٣٣٦. ولاحظ أيضاً الإصابة: ٦/ ٢٧٦.
٥٧. ذوب النضار: ٩٥ـ٩٩. تاريخ الطبري: ٤/ ٤٩٥؛ الكامل في التاريخ: ٤/ ٢١٥.
٥٨. منتهى المقال: ٦/ ٢٤٣، الرقم: ٢٩٥٢.
٥٩. قاموس الرجال: ١٠/ ١٥.
٦٠. ذوب النضار: ٥١.
٦١. معجم رجال الحديث: ١٩/ ١٠٩ـ١١٠، الرقم: ١٢١٨٥؛ قاموس الرجال: ١/ ١٤، الرقم: ٧٤٣٤.
٦٢. لاحظ بصائر الدرجات: ١/ ١٧٨، ح١١ و١٤؛ ١/ ١٨٤، ح٣٨.
٦٣. مذاهب ابتدعتها السياسة: ٤٠ـ٤٥.
٦٤. مقاتل الطالبيين: ٨٥.
٦٥. البقرة: ٢٥٩.
٦٦. تاريخ اليعقوبي: ٢/ ٢٩٦ـ٢٩٨.
٦٧. شرح نهج البلاغة: ٧/ ١٤٩ـ١٥٠.
٦٨. قد مرّ منّا أنّ قصّة الحجر الأسود لم تدلّ على ادّعاء ابن الحنفية الإمامة لنفسه، فلأجله لا نحكم بكونها موضوعة.
٦٩. بل إنّ أبا هاشم أيضاً لم يدّع الإمامة. فعن أبي معشر قال: كان عليّ بن أبي طالب اشترط في

صدقته أنّها إلى ذي الدين والفضل من أكابر ولده، فانتهت صدقته في زمن الوليد بن عبد الملك إلى زيد بن الحسن بن عليّ بن أبي طالب فنازعه فيها أبو هاشم عبد الله بن محمّد، فقال: أنت تعلم أنّي وإيّاك في النسب سواء إلى جدّنا عليّ وإن كانت فاطمة لم تلدني وولدتك، فإنّ هذه الصدقة لعليّ وليست لفاطمة وأنا أفقه منك وأعلم بالكتاب والسنّة حتّى طالت المنازعة بينهما، فخرج زيد من المدينة إلى الوليد بن عبد الملك وهو وبدمشق فكبّر عنده على أبي هاشم وأعلمه أنّ له شيعة بالعراق يتّخذونه إماماً وأنّه يدعو إلى نفسه حيث كان، فوقع ذلك في نفس الوليد ووقّر في صدره وصدّق زيداً فيما ذكره وحمله منه على جهة النصيحة وتزوّج ابنته نفيسة ابنة زيد بن الحسن وكتب الوليد إلى عامله بالمدينة في إشخاص أبي هاشم إليه وأنفد بكتابه رسولاً قاصداً يأتي بأبي هاشم. فلمّا وصل إلى باب الوليد أمر بحبسه في السجن فمكث فيه مدّة.

فوفد في أمره عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب فقدم على الوليد، فكان أوّل ما افتتح به كلامه حين دخل عليه أنّه قال: يا أمير المؤمنين ما بال آل أبي بكر وآل عمر وآل عثمان يتقرّبون بآبائهم فيكرمون ويحبّون وآل رسول الله يتقرّبون به فلا ينفعهم ذلك، فيم حبست ابن عمّي عبد الله بن محمّد طول هذه المدّة؟ قال: بقول ابن عمّكما زيد بن الحسن، فإنّه أخبرني أنّ عبد الله بن محمّد ينتحل اسمي ويدعو إلى نفسه وأنّ له شيعة بالعراق قد اتّخذوه إماماً. قال له عليّ بن الحسين: أو ما يمكن أن يكون بين ابني العمّ منازعة ووحشة كما يكون بين الأقارب، فيكذب أحدهما على الآخر، وهذان كان بينهما كذا وكذا، فأخبره خبر صدقة عليّ بن أبي طالب وما جرى فيها حتّى زال عن قلب الوليد ما كان قد خامره، ثمّ قال له: فأنا أسألك بقرابتنا من نبيّك لّما خليت سبيله، فقال: قد فعلت. فخلّى سبيله وأمره أن يقيم بحضرته. تاريخ مدينة دمشق: ١٩/ ٣٧٥ـ٣٧٦. ولاحظ أيضاً الوافي بالوفيات: ١٥/ ١٩.

٧٠. لاحظ مقاتل الطالبيين: ١٤٠ـ١٤٢.

٧١. شرح نهج البلاغة: ٧/ ١٤٩.

٧٢. مذاهب ابتدعتها السياسة: ١٣٥ـ١٦٦.

٧٣. الشافي في الإمامة: ٣/ ١٤٧.

هذا ولكن أبو ريحان البيروني نقل أنّ جماعة انتظروا خروج محمّد بن الحنفية وزعموا أنّه حيّ مقيم بجبل رضوى. الآثار الباقية: ٢١٣.



* المصادر والمراجع *

الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، محمّد بن محمّد بن النعمان، تحقيق مؤسسة آل البيت ، بيروت: دار المفيد، ١٤١٤هـ: الثانية.

أسد الغابة، ابن الأثير، بيروت: دار الكتاب العربي.
اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، فخر الدين الرازي، تحقيق محمّد زينهم، قاهرة: مكتبة مدبولي، ١٤١٣ هـ: الأولى.
إعلام الورى بأعلام الهدى، الطبرسي، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ربيع الأول ١٤١٧هـ: الأولى.
أعيان الشيعة، السيّد محسن الأمين، تحقيق حسن الأمين، بيروت: دار التعارف.
بحار الأنوار الجامعة لدُرَر أخبار الأئمة الأطهار، محمّد باقر بن محمّد تقي المجلسي، بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣هـ: الثالثة.
بصائر الدرجات، محمّد بن الحسن الصفّار، تصحيح الميرزا حسن كوچه باغي، طهران: الأعلمي، ١٤٠٤هـ.
تاريخ مدينة دمشق، ابن عساكر، تحقيق علي شيري، بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ.
التبصير في الدين، أبو المظفر الإسفرايني، تعليق محمّد زاهد الكوثري، قاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، الأولى.
التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ابن عبد الرحمن الملطى، تحقيق محمد زينهم، قاهرة: مكتبة مدبولي، ١٤١٣ ق: الأولى.
خاتمة مستدرك الوسائل، الميرزا حسين النوري، قم: مؤسسة آل البيت ، رجب ١٤١٥هـ: الأولى.
الخرائج والجرائح، قطب الدين الراوندي، قم: مؤسسة الإمام المهدي، ١٤٠٩هـ: الأولى.
رجال الكشي، أبو عمرو محمّد بن عمر بن عبد العزيز الكشي، تصحيح حسن المصطفوي، مشهد: جامعة مشهد، ١٣٩٠ هـ: الأولى.
سنن ابن ماجة، محمّد بن يزيد القزويني، تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر.
سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، تحقيق سعيد محمّد اللحام، بيروت: دار الفكر، ١٤١٠هـ: الأولى.
سنن الترمذي، أبو عيسى محمّد بن عيسى بن سورة، تحقيق عبد الوهّاب عبد اللطيف، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٣هـ: الثانية.
سنن الدارمي: أبو محمّد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل التميمي السمرقندي، دمشق: مطبعة الاعتدال، ١٣٤٩هـ.
سنن النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن علي بن شعيب النسائي، بيروت: دار الفكر، ١٣٤٨هـ: الأولى.
شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٨هـ: الأولى.

الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، عبد القاهر البغدادي، بيروت: دار الجيل ـ دار الآفاق، ١٤٠٨هـ.

الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم الأندلسي، تعليق أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ: الأولى .

الفصول المختارة، الشريف المرتضى، تصحيح السيّد نور الدين جعفريان الاصبهاني والشيخ يعقوب الجعفري والشيخ محسن الأحمدي، بيروت: دار المفيد، ١٤١٤هـ: الثانية.

قاموس الرجال، الشيخ محمّد تقي التستري، قم: مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٩ هـ: الأولى.

الكافي، أبو جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، تصحيح عليّ أكبر الغفاري، طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٥ هـ: الرابعة.

مذاهب ابتدعتها السياسة في الإسلام، عبد الواحد الأنصاري، بيروت: الأعلمي، ١٣٩٣هـ: الأولى.

مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، محمّد باقر بن محمّد تقي المجلسي، تصحيح السيد هاشم الرسولي، طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٤هـ: الثانية.

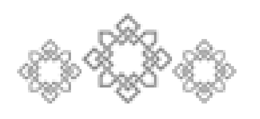
مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، أبو الحسن الأشعري، تحقيق فرانس شتاينر، آلمان: ويسبادن، ١٤٠٠هـ: الثالثة.

المقالات والفرق، سعد بن عبد الله الأشعري القمى، طهران: مركز انتشارات علمى وفرهنگى، ١٣٦٠ ش: الثانية.

الملل والنحل، محمّد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق محمّد بدران، قم: الشريف الرضي، ١٣٦٤ ش: الثالثة.

مناقب آل أبي طالب، ابن شهر آشوب، النجف الأشرف: المكتبة الحيدرية، ١٣٧٦هـ.

الوافي بالوفيات، الصفدي، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، بيروت: دار إحياء التراث، ١٤٢٠ هـ.





Al- Aqeeda

A quarterly magazine that deals with the doctrine and with modern and old scholastic theology issues



www.iicss.iq
islamic.css@gmail.com
aqeedah.m@gmail.com



يعنى بالاستراتيجية الدينية
النجف الأشرف